ĞULÂMHÜSEYİN İBRÂHÎMÎ DÎNÂNÎ

İSLÂM DÜNYASINDA FELSEFÎ DÜŞÜNCENİN SERÜVENİ

Türkçesi: *Tahir Uluç*



FELSEFE

BİRİNCİ CİLT

KETEBE

İslâm Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni

- Birinci Cilt -

ĞULÂMHÜSEYİN İBRÂHÎMÎ DÎNÂNÎ

TÜRKÇESİ

TAHİR ULUÇ

KETEBE

İÇİNDEKİLER

ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ

Bugünkü İran coğrafyası klasik İslam felsefesi çalışmalarına hem geçmişte, hem de günümüzde çok elverişli bir ortam sunmuştur. Nitekim felsefî gelenek İslam dünyasının geri kalanında ya tamamen yok olmak ya da kelam ve tasavvuf kisvesi altında yaşamak durumunda kalmış iken bu coğrafyada kendisi olarak varlığını sürdürebilmiştir.

Öte yandan felsefî geleneğin bu havzada hayatiyetini devam ettirdiği ifadesi, daha ziyade geleneğin muhafazası anlamında alınmalıdır. Zira yenilik ve özgünlük bakımından İran'daki felsefî faaliyetler, İslam dünyasının geri kalanında olduğundan çok da farklı görünmemektedir. Ancak geleneğin yeniden üretilerek sürdürülmesi dahi bu kültür havzası için başlı başına bir değerdir. Ne yazık ki bu değer aşağıda ana hatlarıyla işaret etmeye çalıştığımız sebeplerle Türk okuyucusunun ilgi ve istifadesine yeterince sunulabilmiş değildir.

Klasik İslam düşüncesi alanında çağdaş İranlı araştırmacıların çalışmalarının genelde Türk okuyucusu nezdinde ve özelde Türk ilahiyat camiasında hak ettiği ilgiyi görememesinin birkaç sebebinden pratikte en önemlisi Farsçanın bu camiada yeterli yaygınlıkta ve derinlikte bilinmemesi ise, ikincisi mevcut -müspet yahut menfi- İran ve Farsça algısıdır.

İran'da klasik İslam düşüncesi alanında yapılan araştırma ve çalışmalar, hem medrese hem üniversite cenahında, kahir ekseriyetle Farsça olarak kaleme alınmaktadır. Allâme Hüseyin Tabâtabâî gibi ilmî formasyonunu Necef gibi Arapça konuşulan Şîî bölgelerde tamamlamış ilim adamlarını ve Batı akademiyasındaki İranlı diasporayı istisna tutacak olursak, İranlı üniversite ve medrese hocaları çalışmalarını Arapça veya İngilizce değil -gayet tabii şekilde-

Farsça kaleme almaktadır. Bu da uluslararası düzlemde söz konusu çalışmalara ulaşabilen kişi sayısını azaltmaktadır. Bu bağlamda, Farsça bilen oryantalistler arasında İranlı araştırmacıların Farsça ürettiği çalışmaları kullanıp hiç atıf yapmamanın, yani intihalin kötü bir gelenek hâlini aldığını bir gözlem olarak paylaşmak istiyoruz.

İkinci olarak, Türkiye'de en genel anlamda İslamiyât alanında Farsçadan Türkçeye yapılan çeviriler iki alanda yoğunlaşmaktadır: 1) Mezhebî, ideolojik ve siyasî çeviriler; 2) tasavvufî-irfanî ve edebî çeviriler. Birinci kategori ile, Türk veya İranlı İslamcıların Türkiye'deki siyasal İslamcılık hareketine ideolojik destek amacıyla İran İslam devrim düşüncesine ait literatürden yaptıkları çevirileri kastediyoruz. Buna Şîî-mezhebî sâiklerle yapılan çevirileri de dâhil edebiliriz. İkinci kategori ise, genelde bir şekilde "aşk" ile de ilişkili popüler ya da yarı popüler tasavvufî-edebî eserlerin çevirisidir. Buna, esasen İngilizce yazılmış olsa da, Seyyid Hüseyin Nasr literatürünü de eklemeliyiz. İran'da ilim ve felsefe çevrelerinde Türkiye'deki duruma kıyasla pek de şöhretine tanık olamadığımız -bunun tabii ki siyasî sebepleri de vardır- Seyyid Hüseyin Nasr Türkiye'de İran ilim, irfan ve hikmet geleneğinin önde gelen bir temsilcisi olarak tanınmaktadır. Bize göre bunun bir sebebi Türk yayın çevrelerinin ve okuyucusunun bu üçlü geleneğe doğrudan ulaşma imkânına -yani Farsça bilgisine- ideal düzeyde sahip olmayışıdır.

Şu hâlde, Türkiye'de muhafazakâr ve dindar çevrelerde İran ve Farsça denildiğinde ya siyasal İslamcılık ve Şîîcilik ya da irfancılık ve Seyyid Hüseyin Nasr akla gelmektedir. Farsçanın kendine has ağır edebî "yükü" de bu dilde üretilen fikrî-felsefî içeriğe ulaşmaya engel olabilmektedir. Zira Türk muhafazakârının zihninde İran ve Farsça denildiğinde çoğunlukla, hüzünlü bir ney fonu eşliğinde abartılı İsfahan şivesiyle okunan -ama fonetik seviyede hakikaten zevk veren- Farsça aşk şiirleri temessül etmektedir. Dolayısıyla siyasal İslamcılık, Şîîcilik, irfancılık ve edebiyatçılıktan mürekkep kesif sis bulutu İran'da Farsça üretilmiş derinlikli felsefî çalışmaların varlığını gölgeleyebilmektedir. Bir başka deyişle, hâkim İran ve Farsça algısı İranlı ilim ve düşünce adamlarının İslam düşüncesinin her alanında ürettiği ciddi ve değerli çalışmaları gizleyebilmektedir. Bu süreçten en çok etkilenen alan muhtemelen İslam felsefesidir. İrfan ve "aşk"tan ayrı olarak, İran'da köklü bir akıl ve felsefe geleneği vardır. Bu geleneğin illaki Şîîlikle, illaki siyasal İslam'la ve illaki irfanla alakası yoktur. İşte biz bu çeviri aracılığıyla İran'da çok güçlü olan, ama Türkiye'de sesi duyulmayan bu felsefî geleneği bir nebze de olsa Türk okuyucusunun dikkatlerine sunmak istiyoruz.

İmdi bu tespitlerden sonra, çevirisini sunduğumuz eserin yazarı Ğulâmhüseyin İbrâhîmî Dînânî'nin hayat hikâyesinden ve eserin genel karakterinden

bahsetmek istiyoruz. Dînânî, 5 Dey 1313/26 Aralık 1934 tarihinde İran'ın İsfahan ilinin Humeynîşehr şehrinin Dorçe ilçesinin Dînân köyünde doğdu. İlk öğrenimini kendi köyünde tamamladıktan sonra İsfahan'daki Medrese-i 'İlmiyye-i Nîmâverd'de temel dinî ve felsefî ilimler tahsili yaptı. 1333/1954 yılında yirmi yaşında Kum medreselerine girdi ve orada zamanının önde gelen ilim ve düşünce adamlarından fıkıh ve fıkıh usulü, ayrıca 'Allâme Hüseyin Tabâtabâî'den felsefe okudu. Bu yıllarda Fransız müsteşrik Henri Corbin ile Tabâtabâî arasında geçen felsefe sohbetlerinde hazır bulundu. Böylece İsfahan'da Hakîm Ziyâpûr yanında başladığı klasik felsefe eğitimini Kum'da Tabâtabâî yanında tamamladı ve onun özel öğrencilerinden biri oldu.

1345/1966 yılında Kum medreselerinin başkanı olan Tabâtabâî vefat ettiğinde, bu sırada 32 yaşında olan Dînânî kendisinin ifadesiyle "çeşitli sebepler"le Tahran'a gitti ve Tahran Üniversitesi, Felsefe Bölümü'nde lisans eğitimine başladı. Bu bağlamda Dînânî'nin Tahran Üniversitesi'ne "Konkor" sınavı ile girdiği belirtilmelidir. Bu sınav Türkiye'de ÖSYM'nin yaptığı ve bugünlerde Yükseköğretim Kurumlarına Giriş Sınavı (YKS) adıyla maruf sınavla benzerdir. Yazar 1345/1966 yılında girdiği bölümde lisans, yüksek lisans ve doktorasından oluşan eğitimini 1352/1973 yılında tamamladı. Bu eğitim aşamalarını yedi yıllık zaman zarfının hangi yıllarında tamamladığı bilgisi yazarın özgeçmişinde yer almamakta; bu üçlü eğitim aşamasıyla ilgili olarak sadece 1966'da başlayıp 1973'te tamamladığı bilgisine yer verilmektedir. Yazar bu yedi yıllık eğitim sürecinde geçimini sağlamak için Tahran'da Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı liselerde felsefe ve dinî ilimler öğretmenliği yaptı.

1352/1973 yılında 39 yaşında doktorasını bitirdikten sonra Meşhed'deki Firdevsî Üniversitesi'ne İslam felsefesi hocası olarak intisap etti. 1353/1974 yılında evlendi ve sonraki yıllarda bu evlilikten iki kız çocuğu oldu. Firdevsî Üniversitesi'ndeki 10 yıllık hocalığının ardından 1362/1983 yılında Tahran Üniversitesi, Felsefe Bölümü'ne geçti; bu kurumda yaklaşık 25 yıl hocalık yaptıktan sonra 1387/2008 yılında 74 yaşında resmî olarak emekli oldu. Dînânî bu iki üniversitenin kadrolu hocası olarak çalışmış olmakla birlikte İran'ın pek çok üniversitesinde dersler vermiştir. 2019 yılı itibarıyla 85 yaşına ulaşmış olan düşünür emekliliğinden sonra da çeşitli üniversite ve derneklerdeki felsefe derslerini sürdürmektedir. Yazar İran'da ve İran dışında pek çok ilmî toplantıda tebliğler sunmuş; haftalık televizyon programlarına konuk olmuştur.

İran'ın yaşayan en saygın ilim ve düşünce adamlarından biri olan Dînânî, ülkenin pek çok önemli ilmî-felsefî kurumuna üyedir. Büyük İslam Ansiklopedisi Merkezi Yüksek İlmî Heyeti üyeliği, İran Felsefe ve Hikmet Enstitüsü Üyeliği ve İran Bilimler Akademisi daimî üyeliği bunlardan bazılarıdır.

Yazarın yirminin üzerinde kitabı, otuzun üzerinde makalesi, onlarca tebliği ve yayınlanmış röportajı vardır. Kendisi ve felsefî düşünceleri hakkında daha sağlığındayken on kadar kitap düzeyinde araştırma ve çalışma yapılmıştır. Dînânî aşağıdaki eserleri ile İran'da üç kez yılın kitabı ödülüne layık görülmüştür:

1) *Defter-i 'Akl û Âyet-i 'Işk* (Akıl Defteri ve Aşk Ayeti), 1384/2005 yılı. Bu eser 2008 yılında Talip Çetinkaya tarafından Türkçeye çevrilmiş ve İnsan Yayınları arasında çıkmıştır.
2) *Dırehşiş-i İbn Rüşd der Hikmet-i Meşşâ'* (İbn Rüşd'ün Meşşâî Felsefesindeki Işıltısı), 1385/2006 yılı.
3) *Felsefe û Sâhet-i Sohen* (Felsefe ve Konuşma Alanı), 1389/2010 yılı.

İslam felsefesinin çok geniş bir yelpazesinde eserler vermiş olmakla birlikte Dînânî İran'da en ziyade İşrâk felsefesi alanındaki çalışmaları ile tanınmaktadır. Nitekim 2007 yılında Tahran'daki İşrakîlik araştırmalarımız esnasında İşrak felsefesi adını andığımızda ilgili hemen herkes "Dr. Dînânî ve *Şu'â'ı Endîşe ve Şuhûd der Felsefe-i Sohreverdî* (Sühreverdî'nin Felsefesinde Düşünce ve Müşahede Şuaları, İntişârât-i Hikmet, Tahran, 1364/1986) adlı eserini zikrediyordu. Yazarın İşrâkîlik dışında pek çok değerli çalışmalarından özellikle şu üçünü anmak istiyoruz:

1) *Mâcerâ-yi Fikr-i Felsefî der Cihân-i İslâm* (İslam Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni), Terh-i Nov, Tahran 1376/1998.
2) *Kavâ'id-i Kollî-yi Felsefî der Felsefe-i İslâmî* (İslam Felsefesinde Genel İlkeler), Encomen-i Felsefe Îrân, Tahran 1360/1982.
3) *Mentik u Me'rifet der Nezer-i Gazâlî* (Gazâlî'de Mantık ve Bilgi), Emîrkebîr, Tahran 1370/1992.

Yazarın şahsiyetinin okuyucunun zihninde daha iyi temessül etmesi için yazarla alakalı yukarıda zikrolunan birkaç noktayı vurgulamak istiyoruz. Dînânî, köyde doğup büyümesine ve özgeçmişinde zikredildiği kadarıyla ailesi ne aristokrat, ne de ilim ve felsefeyle meşhur bir aile olmamasına, yani kendisi deyim yerindeyse "köylü çocuğu" olmasına rağmen büyük bir düşünür, araştırmacı ve yazar olmuştur. Dolayısıyla Dinânî sırf bu nokta-i nazardan takdiri hak eden bir başarı öyküsüne sahiptir.

İkinci olarak Dînânî liseyi bitirdikten sonra 32 yaşına kadar Kum medreselerinde felsefe de dâhil olmak üzere İslamî ilimler tahsil etmiş, Tabâtabâî'nin öğrencisi olmuştur. Hocası ve hâmîsi Tabâtabâî vefat ettiğinde 32 yaşındayken üniversiteye giriş sınavına girip başarılı olmuştur. Dahası yedi yıllık zaman zarfına lisans, yüksek lisans ve doktora eğitimini sığdırmıştır. Dolayısıyla geç

yaşında üniversiteye intisap etmesi ve kısa zamanda eğitimini tamamlaması düşünürün zihinsel kapasitesi hakkında olduğu kadar ilim sevgisi ve dirayeti hakkında da açık bir fikir vermektedir.

Böylece Dînânî hem klasik dinî-felsefî eğitimini döneminin en gözde hocaları gözetiminde ikmal etmiş, hem de İran'ın en köklü yükseköğretim kurumlarından biri olan Tahran Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde resmî yüksek tahsilini tamamlamıştır. Bu da ona bu iki eğitim sisteminin güçlü taraflarını kendinde birleştirme imkânı vermiştir.

Geçmiş yıllarda yayınladığımız "Günümüz İran'ında Felsefî Hayata Genel Bir Bakış" makalemizde işaret ettiğimiz üzere, klasik İran medreselerinde felsefe eğitimi belirlenmiş metinlerin okunması ve mütalaası şeklinde yapılmaktadır. Bu usul öğrencilere klasik metinlere yakın bir aşinalık sağlamakta, ama metinler belirli, sınırlı ve sabit olduğu için seçilen müfredatın ve dolayısıyla felsefî şahsiyet, fikir ve ekollerin çok zaman dışına çıkılamamaktadır. Bu da felsefî düşüncede orta ve uzun vadede bir donukluğa yol açabilmektedir. İkincisi bu yöntem İslam felsefesini bütün zenginliği ve çeşitliliği ile kuşatmayabilmektedir. İşte Dînânî medrese eğitimi yanında modern üniversite eğitimi alarak bu eksikliği gidermiş, ayrıca Batı felsefesine de ciddiyetle eğilmiştir. Nitekim yazarın eserler listesine ve çevirisini sunduğumuz kitabın içeriğine baktığımızda bu iki meziyet açıkça görülmektedir.

Dînânî'nin bir yazar olarak burada mutlaka zikredilmesi gereken dikkat çekici yönü üslubunun akıcılığı, anlaşılırlığı ve tatlılığıdır. Malum olduğu üzere felsefenin dili kimi zaman ele alınan konuların mahiyeti gereği, ama çoğu zaman da filozofların ve yazarların kişisel üslubu sebebiyle okunması zahmetli ve yorucu, anlaşılması da elhak zor metinlerdir. Dînânî'nin bu anlamda sade, açık ve akıcı bir dili olduğu, eserlerinin zevkle okunduğu tecrübe ettiğimiz bir durumdur. Nitekim çevirisini sunduğumuz bu eserde de bu hususiyet aşikârdır.

Bu eserin önemine ve onu çevirme gerekçemize dair birkaç söz söylemeden önce yazar Dînânî ile tanışma hikâyemizi paylaşmak istiyoruz. 2007 yılında İran hükümetinin araştırma ve dil bursu ile Tahran'da, İmam Sadık Üniversitesi ve Tahran Üniversitesi bünyesinde misafir araştırmacı sıfatıyla İşrak felsefesiyle ilgili çalışma ve araştırmalarda bulunuyorduk. Bu sırada İmam Sadık Üniversitesi bünyesindeki ve bizdeki Sosyal Bilimler Enstitülerine karşılık gelen araştırma merkezinin müdürü ve şahsî dostum Dr. Rıza Ekberî ile olan bir görüşmemde Dînânî hocayı ziyaret etmek ve kendisiyle tanışmak istediğimi söylediğimde, kendisinin de sevdiği bir hocası ve yakın dostu olduğunu, beni tanıştırabileceğini söyledi. Ertesi hafta Dr. Ekberî, Dînânî hocanın kendisinin odasında olduğunu söyledi. Dînânî hoca o zaman 72 yaşında, iki kez yılın kitabı ödülü kazanmış ve İran'ın yaşayan en önemli ilim ve fi-

kir adamlarından biri kabul ediliyordu; ben ise 30 yaşında yeni doktorasını tamamlamış genç bir araştırmacıydım. Diyeceğimiz şu ki Dînânî hoca ben kendisinden yaşça çok küçük ve konumca aşağıda olmama rağmen, misafire hürmet nişanesi olarak kendisi benim ziyaretime gelmişti. Buluşmamızda bir saat kadar sohbet etmiştik: Büyük bir ilim adamı olması her hâlinden belli olmasına rağmen, toprak gibi mütevazı idi. Ne sakalı, ne sarığı, ne cübbesi, ne takım elbisesi, ne kravatı, ne de bütün bunların ayrılmaz bir parçası olan kibri vardı; İranlılık-Şîîlik kompleksinden de eser yoktu. Kendi kendime bütün samimiyetimle, "İlim adamı böyle olmalıdır" dedim. Müteakip yıllarda çalışmalarını okudukça kendisine olan sevgim ve saygım daha da arttı.

İmdi "Felsefî Düşüncenin İslam Dünyasındaki Serüveni" eseri pek çok bakımdan önem arz etmektedir ki bu aynı zamanda bizim onu Türkçeye çevirme gerekçelerimizi oluşturmaktadır:

Üç ciltten oluşan esere 2007 yılında Tahran'da bulunduğum sırada muttali olmuş, 2010 yılında ilk iki cildini okuyup çok beğenmiş, 2011 yılında Türkçeye çevirmeye başlamış, hatta birinci ciltten 70-80 sayfa kadar çevirmiştim. Ancak çeşitli engeller sebebiyle çeviri ilerlememişti.

İlk olarak eser 1998-2001 yılları arasında yayınlanmış, 2001 yılında Arapçaya da çevrilmiş ve iki cilt hâlinde basılmıştır (*Hareketu'l-Fikri'l-Felsefî fî'l-'Âlemi'l-İslâmî*, Arapçaya çvr. 'Abdurrahmân el-'Alevî, Dâru'l-Hâdî, Beyrut 2001). Yazarın yirmiyi aşkın kitabı arasından Arapçaya çeviri için bu eserin seçilmesi ve Farsça orijinaliyle aynı tarihte basılması eserin önemine ve değerine dair açık bir fikir vermektedir. Burada şunu da ifade etmeliyiz ki kendi çevirimiz esnasında tereddütte kaldığımız veya kendi anlayışımızı tahkik etme ihtiyacı hissettiğimiz bağlamlarda Arapça çeviriye müracaat ettik ve faydalandık. Ama böylesi bağlamlarda dahi Farsçanın kendi üslubuna ve çeşnisine sadık kalmaya özen göstermeye çalıştık.

Eserin önemine dair ikinci bir husus şu ki İslam dünyasında felsefe eleştirileri alanında yapılan çalışmalar çoğunlukla tek tek filozoflara yönelik tek tek şahısların eleştirileri şeklindedir. Nitekim Gazâlî, Sühreverdî, Râzî, İbn Teymiyye ve Şehristânî gibi düşünürlerin filozoflara yönelik eleştirilerini konu edinen eserler böylesi çalışmalardır. Ancak tek bir çalışmanın küllî ve kapsamlı olarak İslam dünyasında felsefeye yönelik sergilenen tutum ve tepkileri ele aldığı vâki değildir.

Aslında Türkçede Fatih Toktaş'ın *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* (Klasik, İstanbul 2004) adıyla yayınlanan ve esasen bir doktora tezi olan değerli bir çalışması vardır. Nitekim yazar bu çalışmasında dilciler, hadisçiler, sufiler, kelamcılar ve fakihler gibi çeşitli kesimlerin felsefeye yönelik belli başlı eleşti-

rilerini sistematik tarzda ele almaya çalışmıştır. Ancak bu çalışma hacim olarak çevirisini sunduğumuz çalışmanın yaklaşık altıda biridir; kapsam ve derinlik itibarıyla çevirisini sunduğumuz eser seviyesinde değildir. İkincisi ve daha da önemlisi, Dînânî İslam dünyasındaki felsefe eleştirilerini ve daha genelde felsefeye yönelik tepkiyi kapsamlı bir sosyo-kültürel bağlam içinde sunmaktadır. Bu da her bir eleştirinin ve tepkinin çok zaman görünen sebebinin gerisindeki asıl gerekçeyi yahut gerekçeleri anlamamıza büyük katkı sağlamaktadır.

Diğer taraftan, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, yazar klasik medrese eğitimini ve İslam düşünce geleneğine olan kapsamlı ve derinlikli birikimini modern üniversite eğitimi ve bilimsel araştırma yöntemiyle birleştirmiş, bunu da akıcı, anlaşılır ve tatlı bir üslupla ifade etmiştir.

Yazarın ve eserin bir diğer ayırt edici meziyeti, felsefenin İslam dünyasındaki ilk yıllarından günümüze gelinceye kadarki -temel tartışma konuları eşliğinde- hikâyesini anlatırken, her ne kadar bu anlatı kronolojik bir sıra gözetmese de, Şîî dünyaya da yer vermesi, Sünnî ilim ve fikir havzası ile karşılaştırmalar yapmasıdır. Yazarın Fars ve Şîî olduğu tahmin edilebilir olmakla beraber, bu kimliği meseleleri ele alırken bilimsel objektiflik ve insaf ilkelerini ihlale varmamaktadır. Okuyucu konuşanın evrensel bir düşünür olduğunu her cümlesinde takdir edebilmektedir. Ayrıca yazar, felsefe ve filozofları eleştirmelerinin yanında Şîîliği de eleştirmiş Sünnî ulema ve kelamcılara işaret ederken kendi şeref künyelerini neredeyse her seferinde zikretmeyi ihmal etmemektedir. Nitekim Gazâlî'den "Hüccetü'l-İslâm", Fahreddîn Râzî'den "İmâm Râzî" ve İbn Teymiyye'den "çalışkan, üretken, büyük ve orijinal düşünür" gibi sitayişkâr ifadelerle söz etmekte, en önemlisi bu düşünürleri "kendinden" bilmekte; ötekileştirmemektedir.

Ayrıca yazarın modern eğitim kurumlarında felsefe eğitimi almasının bir neticesi olsa gerek yazar pek çok bağlamda, İslam dünyasındaki akıl ve felsefe eleştirilerinin Batı'daki benzerlerine yer vermekte, karşılaştırmalar yapmaktadır.

Son olarak kitabın 1998 yılında yayınlanmaya başladığını dikkate alırsak, yazarın eseri atmışlı yaşlarında telif ettiğini, dolayısıyla ilmî-fikrî olarak olgunluk yıllarında kaleme aldığını söyleyebiliriz.

Bütün bu mülahazalarla eserin çevirisinin Türk-İslam felsefe, ilim ve düşünce hayatına katkı yapmasını umuyoruz. Farsçadan benzer nitelikteki eserleri çevirmeye devam edeceğimizi ifade etmek istiyoruz. Ayrıca bu eserin Türkçeye kazandırılması ve yayınlanması sürecinde gösterdiği samimi ilgi ve destekleri sebebiyle Ketebe Yayınevine hususî teşekkürlerimizi sunarız.

O'ndan geldik, O'na döneceğiz.

Prof. Dr. Tahir Uluç

03.02.2019 / Meram

BİRİNCİ CİLDİN ÖNSÖZÜ

Bu kitapta araştırma konusu yapılan şey, felsefî düşüncenin serüveni olarak isimlendirilebilecek bazı konulardır. Felsefî düşünceler İslam dünyasında sükûnet içinde ve çatışmasız bir şekilde kabul edilmemiş; her zaman diliminde bir tür muhalefet ve husumetle karşılaşmıştır. Şüphesiz siyasî meseleler ve toplumsal değişimler felsefî düşüncelerin kabul veya reddinde esaslı bir rol oynamıştır.

Felsefe karşıtlığı ve düşmanlığı yapan pek çok kimse bilerek yahut bilmeyerek siyasî akımlardan birinin etkisi altında kalmıştır; yine onları siyasî bir güç desteklemiştir. Nitekim Ebû Hâmid Gazâlî ve Alâaddîn Tûsî gibi kimseler dinî sâiklerle eserler kaleme almış ve her biri ayrı bir şekilde ve farklı zaman aralığında *Tehâfutu'l-Felâsife* adlı kitaplar yazmaya girişmiştir. Ancak hem Gazâlî'nin Bağdat Nizâmiye Medresesi ve Selçukluların siyaseti ile bağlantısı vardı, hem de Alâaddîn Tûsî Osmanlı hilafetinin nüfuz ve hâkimiyeti altında bulunuyordu. Bu ifade, Hocazâde ve onun *Tehâfutu'l-Felâsife* adlı eseri için de geçerlidir.

Bu söylediğimiz sadece felsefeye, felsefe karşıtlarına veya taraftarlarına has değildir; bilakis, yaygın kelam akımlarından her birinin de bir şekilde siyasî meseleler ve toplumsal değişimlerle irtibatı olmuştur. Eş'arîlik ve Mu'tezile gibi iki kelam mezhebinin ortaya çıkışı hiçbir şekilde bu kuraldan müstesna değildir. Bütün bunlarla birlikte şu da dikkate alınmalıdır ki İslam dünyasının siyasî değişimleri bu kitapta araştırma konusu yapılacak değildir. Bilakis bu eserde araştırılan konu, felsefî düşüncenin iniş ve çıkışlarla dolu serüvenidir. Felsefî düşünce bu serüveninde pek çok zıt, karşıt ve de taraftar grup arasından geçmiş, çetin ve zorlu buhranlarla karşı karşıya gelmiştir. Düşüncenin

zenginliği ve kültürün olgunluğu, fikir ve düşüncelerin bir tür etkileşiminden ve çarpışmasından doğan bir sonuç ve üründür. Fikir alışverişi, düşüncelerin gelişmesinin temel şartlarından biridir. Fikir ve düşünceler arasındaki uyumsuzluktan, kültürel bir uyum hâsıl olur; zıt unsurlar tam da bu zıtlık ve karşıtlık içinde birbiriyle karşılıklı ilişkiye kavuşur ve bu ilişki ışığında eşya birbiriyle ilişki kurar. Aynı esas üzere, insanın çeşitli güçleri ortak bir paydaya dönüştürülebilir. İnsanın güçleri farklı yönlere çekilebilir ve değişik kaynaklardan izlenebilir; ama bu farklılık ve eşitsizlik, uyumsuzluk ve anlaşmazlık anlamına gelmez. İnsanın idrak güçleri tam da farklılığı ve çokluğu içinde birbirini tamamlamakta, her biri yeni bir ufku açmakta ve varlık âleminden yeni bir alanı bize göstermektedir.

Felsefe bu ideal dünyadaki temel birliği aramaya gözünü kapatamaz. Filozofun nazarında, kendisinden önceki bir tür birliği varsaymaksızın hiçbir çokluk idrak edilemez. İşte bu birliğe yönelik aynı temayül/eğilim ki insanın bütün tecrübe ve düşünceleri tarih boyunca farklı şekillerde ortaya çıkmakla birlikte, hepsi, biri ve bütünü oluşturmaktadır.

İnsan zihni öylesine bir birlik ve kapsayıcılığa sahiptir ki kendi geleceğinin imkânlarını geçmişe dönüp bakmak suretiyle araştırır ve değerlendirir; aynı cihetle, geçmişle bağlantısı olmayan kimsenin geleceğe derin bir şekilde bakamayacağı söylenebilir. Geçmişi dikkate almadığı takdirde, insan gündelik hayata tutsak olur, gündelik hayat ile vaktini geçiren kimse de burnunun ucunun ötesini göremez. Tabii ki geçmişe dönmek mümkün değildir, geçmişi şimdiye döndürmek de imkânsızdır. Ancak geçmiş ile diyalogda bulunmak, ki bir tür geçmişi geri getirmek olarak görülebilir, insan için daima mümkündür. Geçmişe dikkatli biçimde bakmak, terminolojik olarak, bir anlamda geçmişi geri getirmek ve onunla bağlantı kurmaktır.

Tarihin ve tarihteki olayların akışının düşünce temelinde gerçekleştiğini bilen kimseler, düşünce ve felsefenin öneminden nasıl habersiz olurlar? Tarihin hâdiseleri ve zamanın olayları, güçlülerin fetih ve zaferlerinden ibaret değildir. Barış ve savaş, zafer ve hezimet ve insan hayatıyla ilişkili şeyler, düşünce okyanusunun dalgaları ve kükreyişleri ile bağlantılıdır. Tarihte bireylerin izini süren ve kişisel hayat hikâyelerini araştıran kimseler, tarihin bu şeylerin toplamından ibaret olmadığının farkında değildir. Eğer tabiat, Yaratıcının eliyle yazılan bir kitap ise, tarih de onun düşüncenin nakşı ve akıl ve tefekkürün yüce kalemi ile yazılan bir levhasıdır. Düşüncenin nakşının/rolünün belirgin olduğu ve akıl ve tefekkürün tarihin olaylarının temeli olduğu yerde tarih felsefesi ile felsefe tarihi arasındaki aralık da belirsiz ve silik olur. Tarih felsefesi, felsefe tarihi değildir; felsefe tarihi de tarih felsefesi değildir. Ama akıl ve tefekkür, işlerin temel noktası hâline gelirse, bu iki kavram birbirine yaklaşır

ve aralarındaki fark, bir bakış ve görüş farkı mesabesine iner. Şu nokta da dikkate alınmalıdır ki felsefe tarihinin filozofla olan ilişkisi, bilim tarihi ile bilim adamı arasındaki ilişkiden farklıdır. Bunun delili de şudur ki felsefe tarihi her dönemde veya çağda hiçbir şekilde kendisini o çağın filozofuna dayatmaz iken bilim tarihi gelişim ve evriminin hiçbir aşamasında bilim adamını kendi hâline bırakmaz ve onu o aşamayı kabul etmeye mecbur eder. Bir diğer ifadeyle, büyük bir fizikçi ancak kendi çağının en son fizik nazariyelerini bildiği takdirde fizikçi bilim adamları arasında yer edinebilir. Buna karşılık büyük bir filozof hiçbir şekilde kendi çağının felsefe ekollerini kabul etmek ve onlarla uyumlu olmak zorunda değildir.

Örneğin yirminci yüzyıl filozoflarının nazarındaki haz felsefesinin, Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî, Epikür veya Platon gibi filozofların nazarındaki haz felsefesinden üstün olduğu şeklindeki bir iddianın hiçbir delil ve dayanağı yoktur. Aynı hüküm, günümüz filozoflarının varlık hakkında söyledikleriyle ilgili olarak da geçerlidir. Bir başka ifadeyle, yirminci yüzyılın varoluşçu filozoflarının varlık hakkında söylediklerinin İbn Sînâ ve Aristo'nun aynı konuda ortaya koyduklarından daha kâmil olduğu iddia edilemez. Dolayısıyla, felsefî düşünce kendi tarihi gelişimi içinde bazı konularla ilgili olarak daha derin ve kâmildir, diğer bazılarında ise derin değildir ve onun, kendi geçmiş tarihî aşamalarına nispetle daha kâmil sayılması mümkün değildir. Bunun delili şudur: Filozof sürekli geleceğe bakarken geçmişe de önem verir. Yani felsefî düşünce, yükseliş ve geri gidişle sürekli beraberdir ve derin bir bakışla sürekli ileri doğru yürür. Bazıları, geçmişte kökü olan yapısı sebebiyle geleceği de içermesi hasebiyle geçmişin geçip bitmediği inancındadır. Burada şimdiye kadar söylenenler ışığında, felsefî düşüncenin serüveninin önemi daha da aşikâr hâle gelir.

Felsefî düşüncenin serüveni, felsefî ve felsefî olmayan düşünceler arasındaki etkileşime işaret etmek için seçilmiştir ve felsefenin kendisine yönelik muhalefet/karşıtlık ve mukavemet/direnç selinin derinliği içindeki seyrine de işaret eder. Bilinmelidir ki felsefenin yolu esasen pürüzsüz ve tehlikesiz bir yol değildir; filozof kendi hedefine doğru ilerlediği yolda daima engel ve sıkıntılarla karşılaşır. Dertli olup da acı olayları tanımamış ve hayatın sıkıntılarını tatmamış gerçek bir düşünür yoktur. İnsan hayatında bazı meseleler vardır ki bazen bireyi veya toplumu bir tür buhran ile karşı karşıya getirir. İnsan savaş, sıkıntı, günah ve sonunda ölüm gibi olgularla karşılaştığı zaman, diğer zamanlarda elde edemediği tecrübeler yaşar. Yıkım ve dışarıdan veya içeriden tehdit ile bitişik olan bu tür tecrübelerin yaşanmasından sonra insan kendi kimliğinin köklerine ve kaynaklarına dönmeye mecbur kalır. Kimliğin kaynaklarına dönüşte de esaslı sorular ve nihaî sualler sorulur. Böylesi esaslı sorulardan biri de, "Nereden geldik ve nereye gideceğiz?"dir. Bu tür sorulara cevap verirken

insan din ve felsefeye yönelir ve dinî sezginin parlak ışığı ve felsefî istidlâlin/ delillendirmenin asâsı ile yol kat eder.

Bilinmelidir ki mitoloji de aynı noktadan kaynaklanır ve toplumda kendi rolünü ifa eder; mitoloji ile bir şekilde ilgi ve meşgalesi olmayan kimse azdır. Mitolojinin kadim bir tarihi ve uzun bir geçmişi vardır. İnsan, tarihin başlangıcından günümüze gelinceye kadar mitolojinin hâkimiyetinden çıkmamıştır. Yeniçağ insanı da kendini mitolojiden kurtaramamıştır; elbette düşünür ve filozoflar devamlı surette mitoloji ile yaratıcı ve eleştirel bir karşılaşma içinde olmaya çalışmıştır. İşte tam da bu eleştirel ve yaratıcı karşılaşma içinde yorum (*tevil*) kapısı açılır. Mitoloji ve aklın karşılaşması eski zamanlardan itibaren başlamış ve şimdiye kadar devam etmiştir. Uzun yüzyıllardır Sofokles'in (M.Ö. 496-406) dramaları ve diğer büyük drama yazarlarının eserleri hakkında sözler söylenmektedir ve bu konuda hâlâ birçok söz söylenebilir. Mitolojiler, kapıları kapalı müzelerde, el değmeden kalacak antika şeyler değildir. Mitoloji, akıl ile karşılaşmasında yeni bir can kazanır ve önceki dilinden başka bir dil ile söz söyler.

Bu noktada temel bir konuya dikkat çekilmelidir: Aklın mitoloji ile karşılaşması, aklın din ve şeriat ile karşılaşmasından farklıdır. Akıl ve mitolojinin karşılaşması neticesinde genelde mitoloji aklın içine çekilir. Mitolojinin aklın içine çekilmesi, aklın mitolojiye yaklaşmasına sebep olacak kadar ileri gidebilir, ama akıl-din ilişkisi ince ve dakik bir ilişkidir ve kişi bu ilişkinin inceliğinin farkına varacak olursa asla dinin aklın içine çekildiğini söylemeyecektir.

İlahî şeriat akla öylesine yakındır ki eğer birisi onları bir sayacak olsa hata etmiş olmaz. İşte bu yakınlık ve birlik temelindedir ki bazı büyükler, şeriatı dış akıl ve aklı iç şeriat olarak tanımlamışlardır.

Yüce Kur'ân'ın bazı âyetlerinde akıl adı, kâfirden soyutlanmış ve kâfirlere akılsız denilmiştir.[1] Örneğin şu âyet hakkında düşünülebilir:

صُمٌّ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ

(Onlar sağır, dilsiz, kördürler. Bu yüzden akletmezler.)[2] Görüldüğü gibi, bu âyette Allah kâfirleri akılsız olarak isimlendirmektedir. Bazı müfessirler, şeriat dış akıl sayıldığı için ve kâfirler şeriatı inkâr ettikleri için, doğal olarak, şeriatı inkâr edenlerin akılsız olarak isimlendirileceği görüşündedir. Kimi düşünürler aklı göze, şeriatı da ışığa benzetirler. Buna göre dışarıda ışık olmazsa, göz nesneleri göremez. Aynı şekilde göz olmazsa, ışık görmenin sebebi ol-

---

1 Bu tanım Gazâlî'ye aittir (*Mütercimin notu*).

2 Bakara Sûresi, 18.

maz. Diğer bazı kimseler de aklı kandile, şeriatı kandile dökülen zeytinyağına benzetirler. Bu kimselere göre akıl ancak şeriat yoluyla hedefine ulaşabilir; aynı şekilde şeriat da ancak aklın yoluyla açıklanıp yorumlanabilir. Bu uzlaştırma teorisi, çabalarını akıl ve şeriatı uzlaştırmaya yoğunlaştırmış ve bu yolda hiçbir çabayı esirgememiş kimseler tarafından ortaya atılmıştır. Fârâbî ve İbn Sînâ'dan sonra İbn Rüşd, akıl ve şeriatı uzlaştırma yolunda önemli adımlar atmış büyük filozoflardan biridir. Ona göre felsefenin işi varlıklar üzerinde derinlemesine düşünmek ve onları hikmetli Yaratıcıya delaletleri ve işaretleri bakımından değerlendirmekten ibarettir. Eğer kişi felsefeye bu bakış açısıyla bakarsa, din ve felsefe arasında hiçbir zıtlık ve karşıtlığın olmadığını anlar. Çünkü varlıklar üzerinde hikmet sahibi yaratıcıya delaletleri bakımından düşünüp araştırma yapmak Kur'ân'da pek çok kez tavsiye edilen ve vurgulanan bir şeydir. Elbette felsefenin mahiyetine dair başka bakış açıları da vardır ve onlar, İbn Rüşd'ün bu bağlamda söylediklerinden farklıdır. Bütün bunlarla birlikte, filozofların eserlerini incelediğimizde bu büyüklerin çoğunun nazarında, felsefenin hakikati ortaya çıkarma yolundaki çaba ve arayıştan ibaret olduğunu görürüz. Bazı düşünürlerin nazarında felsefenin başlangıç noktası, bir tür metafizik huzursuzluk olup insan bu huzursuzluğu ortadan kaldırmak için araştırmaya koyulmuştur. Diğer bazılarına göre felsefe, insanın tecrübelerini ve bulgularını birleştirme çabasıdır. Bu konuda başka söz ve görüşler de vardır, ama onları burada zikretmeye gerek duymuyoruz.

Felsefenin mahiyetine dair ne söylenirse söylensin, inkâr edilemez bir gerçek vardır ki o da felsefede en temel konuları ve en esaslı meseleleri anlamak için kıyasıya bir çaba harcandığıdır. Dinlerin öğreti ve bilgileri ile aşina olan kimseler şunu iyi bilirler ki insanın varlıkla alakalı en temel meseleleri anlama çabası hiçbir şekilde yerilmiş ve yanlış değildir. İşte bu aynı asil insanî çaba neticesinde, dinî kültür tarihi geniş bir ölçekte gelişme ve yayılma kaydetmiştir. Verimli ve zengin İslam kültürü içinde birtakım meseleler vardır ve felsefî düşünce ile felsefî olmayan düşünce arasındaki karşılaşma, bu meselelerin en önemli ve en tartışmalılarından birini oluşturur. Sayın okuyucunun elinde tuttuğu bu kitap işte bu meselenin araştırılmasına adanmış ve *İslam Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni* adıyla kaleme alınmıştır. Umarız kültür alanının yayılıp gelişmesine kendi ölçüsünde katkıda bulunur.

Ğulâmhüseyin İbrâhîmî Dînânî
İsfend Mâh, 1375 (1996)

1

FELSEFE KARŞITLIĞI

Felsefeyi eleştirmek ve filozoflarla çatışmak bugün veya dün ortaya çıkmış bir durum değildir. Bu meselenin kadim bir geçmişi ve uzun bir serüveni vardır. Kültür ve insanî düşünce tarihinde felsefî bilgi ile felsefe karşıtı akımlar arasındaki mücadelenin söz konusu olmadığı bir zaman çok azdır.

Felsefe tarihiyle tanışıklığı olan kimseler, tarihçilerin gözünde felsefenin doğum yeri olan antik Yunan'da, hakikati arama ve ortaya çıkarmanın zorunluluğuna inanmayan ve bütün çabalarını sanatları öğrenmeye harcayan bir düşünce grubunun ortaya çıktığını iyi bilirler. Bu gruba öğretilerinin zorunluluklarından biri olarak sanatlardaki derinleşmeleri ve araştırmaları sebebiyle "sofistler" denir. Bu grup, safsata ve hakikati inkâr yolunda elinden geleni yapmıştır. Onların öğretileri sebebiyle pek çok insanın düşünceleri bozulmuş ve ahlakî temelleri zayıflamıştır.

Filozofların hocası ve piri sayılan Sokrat insanlığı eğitip öğretme ve safsatanın geriye bıraktığı kötü etkileri ortadan kaldırma yolunda can vermiş ve kendi iradesiyle, nefsine tam bir hâkimiyet, onurlu duruş ve tam bir inanç ile zehir kadehini içmiş; böylece filozoflardan dertsizlik ve beden rahatlığına düşkünlük suçlamasını uzaklaştırmayı hedeflemiştir. Safsatanın Sokrat, Platon ve Aristo'nun çabaları ile sonsuza dek yok edilebilecek bir şey olmadığı bilinmelidir. Sofistlerin öğretileri ve özellikle de düşünce dünyasında ortaya attıkları kimi ölçüler yoruma açıktır ve her

dönemde bir şekilde ortaya çıkar. Örneğin meşhur sofist Protagoras'ın şu sözü zikredilebilir: "İnsan her şeyin ölçüsüdür." Sofistlerin bu ifadeyle kastettikleri objektif gerçekliğin olmadığıdır, zira insanın elinde nesneleri ve olayları idrak etmek için beş dış duyudan başka bir araç yoktur. Akletme de duyusal algılar üzerinde gerçekleşir, bu algılar ise kişiden kişiye değişir.

Bu öncüllerden çıkarılabilecek sonuç şudur: Algıya konu olan bir şeyle alakalı olarak her bireyin algısı geçerlidir ve aynı zamanda her birey aynı şeyle ilişkili olarak başkalarının farklı düşündüğünü gayet iyi bilir. Şu hâlde duyuda ortaya çıkan şey sabit değildir, değişmeyi kabul eden şey de kalıcı hakikat olmaz. Ortaya çıktığı günden beri felsefeye ters bir seyir izleyen safsatayı göz ardı edecek olursak, felsefe eleştirmenleri ve karşıtları üç gruptan birine dâhil edilebilir:

1) Dinlere inananlar: Bu kimseler inanç esaslarında dahi dinin dış kalıplarında donup kalma eğilimindedirler, dinî anlamlar üzerinde her türlü derinleşme ve düşünmeyi şiddetle kötüleyip reddederler.
2) Ârifler ve sülûk ehli [Sûfîler]: Bunlar aklî istidlâl/delillendirme ve fikrî çabayı bilgiye ulaşmaya engel görür ve ondan kurtulmayı hedefe ulaşmanın şartı sayarlar.
3) Pozitivistler ve sadece bilimsel ve deneysel önermelere dayanan ve bilimsel deneyin ve pozitivist bilimin kapsamı dışındaki şeylere hiç itibar etmeyen herkes.

Bu üç grup, felsefe karşıtlığı ve düşmanlığında uyumlu ve aynı doğrultuda olmakla birlikte, düşmanlık türleri ve felsefeyle çatışma biçimleri aynı ve tek bir hâl üzere değildir. Birinci gruba gelince, onları felsefe düşmanlığına iten şey inanç esaslarında dinin zâhiri/dış anlamı üzerinde donup kalmaktan ibarettir. İnanç esaslarında zâhir üzerinde donup kalmayı kendine temel addeden kimseler, donup kalmaya bağnazca yapışır, dinî anlamlar üzerinde düşünme ve derinleşme yolunu kapatır ve felsefî fikirlerin ortaya çıkması için gerekli alan bırakmaz.

Felsefe temel soruyu sorabildiği yerde ortaya çıkabilir. Bir başka deyişle, felsefî düşünce temel soruyu sormakla canlı kalır; temel sorunun olmadığı yerde felsefe de var olmaz. Felsefe soru sormakla başlamıştır ve hayatının devamı soru sormanın devamına bağlı olacaktır. Aklî ilimlerle tanışıklığı olan kimseler mantığın, düşüncenin aracı sayıldığını ve alet ilimleri arasında yer aldığını, ama aynı zamanda düşüncenin aracının üç temel ve esas eksen üzere olduğunu iyi bilirler: 1) "O, nedir?" sorusu. 2) "O, var mıdır?" sorusu. 3) "Niçin?/Onun sebebi nedir?" sorusu. Sebzvârî bu meseleyi nazma dökmüştür:

"Üç temel soru vardır: Nedir, var mıdır, niçin?"[3]

---

3 Sebzvârî, *Şerhu'l-Manzûme*, s. 32.

Mantık meselelerinin temelini oluşturan üç soru şu şekilde ifade edilebilir:

1) Bir şeyin cevher ve mahiyeti hakkındaki soru.

2) Bir şeyin varlığı hakkındaki soru.

3) Bir şeyin sebebi hakkındaki soru.

Bu üç sorudan her biri iki bölüme ayrılabilir ve dolayısıyla toplamda ortaya altı soru çıkar. Ama biz şimdi bu altı soruyu ele alacak değiliz. Burada ele almak istediğimiz şey, düşüncenin soru üzerine kurulup dayandığı ve temel sorunun sorulmadığı yerde gerçek ve ciddi bir sorunun da olamayacağıdır. Bu söylenenlerden hareketle diyebiliriz ki zâhir üzerinde donup kalmak sebebiyle kalbinin ve zihninin kapılarını kapatan kimse, hiçbir yeni düşünce kendisinin iç dünyasına girmesin diye bağnazca çabalar. Sorunun kökünü kurutmuş ve sonuçta felsefî düşüncenin hayatına son vermiştir. Bilinmelidir ki yukarıda zikredilen ikinci grup, yani ârifler ve sülûk ehli [yani, sûfîler] de felsefe karşıtlığında dinî bir saike sahiptirler; bu bakımdan birinci grupla aynı doğrultuda ve uyumludurlar.

Felsefe karşıtlığında ârifler/sûfiler ile zâhir ehli arasındaki fark şudur: Ârifin felsefe karşıtlığı zâhir üzerinde donup kalmaya ve bu noktadaki taassuba dayanmaz. Yüksek makamlı âriflerin felsefeye küçümseme nazarıyla bakmalarına sebep olan şey, sülûk vadisindeki yüksek makam ve dereceden başkası değildir. Ârif sülûk ve marifet adımıyla Hak yolunda yürümüş ve nefsin korkunç vadilerinden ve geçilmesi zor aşamalardan geçmek suretiyle, şuhûdun kaf dağına ve yakînin eymen vâdisine ulaşmıştır. Gerçek ârifin gözü, Hakk'ı gören gözdür. O, Hakk'ın gözüyle bakar ve aynı sebeple Hakk'tan başkasını görmez. Açıktır ki insan bilgi makamına ulaşması sebebiyle bir şeyi Hakk'ın gözüyle gördüğünde, istidlâl zahmetine girmeyi ve felsefî çabaları çocukça görür ve ona pek değer vermez.

Meşhur ârif Mevlânâ Celâleddîn istidlâlcilerin ayağını tahta ayak olarak nitelendirdiğinde kastettiği, müşahedenin/mistik tecrübenin güç ve çekimi ile karşılaştırıldığında felsefî burhan/delil ve istidlâlin/delillendirmenin gücünün yok hükmünde olduğu ve onunla eşit olamayacağıdır. Bir diğer ârif Ebû Saîd Ebû'l-Hayr da aynı meseleye işaret eder. İbn Sînâ ile karşılaştıktan sonra onun konumuna dair öğrencilerinin sorusuna cevaben demiştir ki: "Bizim aydınlık ışıkla gittiğimiz her yere bu şeyh istidlâl asâsı ile gitti."

Âriflerin eserlerinde akıl ve felsefî istidlâli eleştiren ve filozofları küçümseyen daha pek çok bağlam vardır. Ancak bütün bu bağlamlarda âriflerin ve sülûk ehlinin amacı, salt istidlâl ve felsefe yapmakla yetinilmemesi gerektiğidir, zira onlara göre manevî sülûkun menzileleri ve bâtınî makamlar istidlâlin boş ve ham sonucundan üstündür ve onda bilginin kapsamı daha geniştir.

Bu yüzden akıl ve istidlâl, özü itibarıyla muteber olmak ve ârifler nazarında reddedilmemekle birlikte, marifet ehlinin büyüklerinin felsefî istidlâlin eleştirisi bağlamında demek istedikleri şudur: Felsefî istidlâl merhalesinde durmak ve manevî sülûk makamlarından ve irfanî müşahededen habersiz kalmak insanı en yüce makama ulaşmaktan alıkoyar. Bu büyüklerin gözünde cem ve huzûr âlemine ulaşmak ve varlığın ışığını müşahede etmek, sadece manevî sülûk /yolculuk ve bâtın yolunu kat etmekle mümkündür. Bu kimselere göre "felsefî istidlâl muteber ve saygıdeğer olmakla birlikte, husûlî /formal bilgi âleminin ve mahiyetler âleminin ötesine gidemez."

Bu söylenenlerden şu anlaşılmaktadır ki ârif, felsefî istidlâli reddetmemekte ve felsefeyi kendi konumunda eleştirmemektedir. Onun karşı çıktığı ve eleştirdiği, istidlâl merhalesinde durmak ve doğru yolu felsefî düşüncenin yol ve yöntemiyle sınırlı tutmaktır. Dolayısıyla, hem yüksek makamlı ârifler hem de zâhir ehli felsefeye saldırmış ve filozoflara şiddetli şekilde karşı çıkmışlardır. Ancak âriflerin felsefeye saldırısı, felsefeyi eksik görmeleri ve filozofların istidlâl merhalesinin ötesine geçmesi ve böylece müşahede ve mükaşefenin sonsuz sahasına ulaşmaları gerektiğine inanmaları sebebiyledir.

Şu hâlde âriflerin filozoflara itirazı, filozofların daha yüksek makamlardan habersiz kalmaları ve aşağı makamlarla yetinmeleri temelindedir. Buna karşılık zâhir ehlinin filozoflara itirazı, filozofların dinin zâhirinde donup kalma merhalesini aşıp azgınlık ve sapkınlık yolunu benimsemeleri yönündedir. Zâhir ehlinin demek istediği şudur: Filozoflar zâhir üzerinde donup kalma aşamasında durmalı ve dinî metinlerin anlamı üzerinde derinliğine düşünmenin her türünden, ki bir tür yükselme ve ileri gitmedir, uzak durmalıdır. Bu nedenle filozofların bu iki grup tarafından iki karşıt yönden eleştirildiği öne sürülebilir. Bu iki karşıt yönden biri geri kalmak, diğeri de ileri gitmektir. Âriflerin filozoflarla problemi, filozofların müşahede ve mükaşefe merhalesinden aşağı kalması, zâhir ehlinin problemi ise filozofların dinin zâhiri üzerinde donup kalmanın ötesine geçmesidir.

Yukarıda zikredilen sorular üzerinde düşünmek şunu göstermektedir ki anlaşmazlık ve çekişme mahalli, geri kalmak ve ileri gitmekle ilgilidir. Yine tereddüt yoktur ki geri kalmak ve ileri gitmek idrakle ilgili durumlardır ve düşüncenin merhale ve mertebelerinin çeşitliliğine râcidir. Bu dikey farklılık türünün düşünce âleminde olduğunu ve daima hissî, hayalî, aklî ve şuhudî/keşfî idrak gibi farklı idrak mertebeleri arasında gerçekleştiğini kabul edecek olursak, bu gruplardan her birinin kendi idrakine uygun olarak konuştuğunu da kabul etmemiz gerekir. İdrak mertebelerinin dikey farklılığını kabul eden kimse, hayalî idrakin varlık mertebesi bakımından hissî idrakten üstün olduğunu, buna karşılık aklî idrakin de varlık mertebesi bakımından hayalî idrakten üstün ol-

duğunu iyi bilir. Bu mertebe farklılığı şuhud ve mükaşefe merhalesinde de vardır ve bu yüzden evliyanın ve mukarrebûnun sözleri, onların manevî ve bâtınî mertebelerine göre değerlendirilir. Hicrî yedinci asrın büyük ârifi Mahmûd Şebisterî, *Golşen-i Râz* adlı manzumesinde şöyle söyler:

"Bu yolda evliya da arkadan ve önden, kendi menzillerine işaret ederler."

O, bir diğer beytinde insanların sözlerini genel olarak onların idraklerinin mertebe ve merhalelerine göre kategorize eder:

"Sözler konuma uygun olarak söylendiği için, insanların anlayışlarında problem ortaya çıkar."[4]

Mahmûd Şebisterî bu beyitte insanların sözlerini düşüncelerinin ve idrak mertebelerinin zuhur ve tecellisi/ortaya çıkışı olarak görür ve her şahsın idrak mertebesinin, o şahsın menzil ve makamı olduğuna inanır. Şüphesiz insanlar kendi idrak mertebe ve menzillerine uygun olarak konuşurlar. Şimdi idrak mertebelerinin farklılığı, varlık mertebelerindeki farklılık türü olarak kabul edilirse, ihtilafa düşen kimseler arasındaki anlaşma problemi de kaçınılmaz olacaktır.

Şimdiye kadarki bahsimiz felsefe karşıtı üç gruptan ârifler ve zâhircilerle alakalı idi. Bu iki grup, felsefe karşıtlığında müşterek olmakla birlikte, zâhircilerin âriflere olan karşıtlığı ve düşmanlığı filozoflara olan karşıtlık ve düşmanlıklarından kat be kat daha fazla ve daha şiddetlidir. Zâhir ehlinden şu anda tanıdığımız kimselerin Muhyiddîn İbn Arabî'ye ve tâbilerine olan düşmanlıkları İbn Sînâ ve takipçilerine olan düşmanlıklarından kat be kat fazladır. Bu kimseler, Molla Sadra'nın eserleri tasavvufla karışık olduğu için onun eserlerine de husumet ederler. Ancak aynı kimseler İbn Sînâ'nın eserleri hakkında daha hoşgörülü ve kayıtsız konuşurlar. Şu da gözden kaçırılmamalıdır ki zâhir ehlinin filozofların görüşlerine düşmanlığı ve mukavemeti hiçbir şekilde tek bir derecede ve tek bir ölçüde değildir. Nasıl ki uyuşmanın ve uyumun mertebeleri var ise, karşıtlık ve düşmanlığın da farklı dereceleri vardır. Şüphe yok ki fakih ve muhaddislerin çoğu, ister şiî ister sünnî olsun, İslam kültür tarihi boyunca felsefeye ve diğer aklî ilimlere pek yüz vermemişlerdir. Ancak bu karşıtlığın şiddeti ve zayıflığı vardır ve farklı tarihî şartlara göre artış ve azalış göstermiştir. Bazı bağlamlarda bu karşıtlığın şiddeti öyle bir dereceye varmıştır ki felsefî kitaplar ya denize dökülmüş ya da ateşe verilmiştir. Muhtemelen *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'nin birkaç kişiden oluşan yazarlarının isimlerinin bilinmemesi bu karşıtlıklarla ilgisiz değildir. Filozofların başına gelen sıkıntıları ve serüvenleri açıklamak ve yine onların maruz kaldığı idam ve sürgünlerin istatistiğini çıkarmak bu çalışmanın sınırları dışındadır. Sadece örnek kabîlinden

---

4 *Şerh-i Golşen-i Râz*, ed. Keyvân Semî'î, s. 3.

Şeyh-i İşrâk olarak bilinen Şihâbeddîn Sühreverdî'nin hayat hikâyesi ve Endülüslü filozof Ebû'l-Velîd İbn Rüşd'ün hayat serüveni zikredilebilir. Zâhir ehlinin filozofların sözlerine yönelttiği eleştiri ve itirazları araştırmak çok zaman ve yer gerektirir. Ancak biz burada zâhir ehlinden, filozoflara şiddetle itiraz eden ve onları eleştiren iki kişiye işaret edeceğiz.

Bunlardan biri Ehl-i Sünnet fakihi, diğeri ise muhaddis ve şîîdir. Ehl-i sünnet fakihi Ebû'l-Abbâs Takiyyuddîn Ahmed bin Abdilhalîm ki İbn Teymiyye (h. 661-728) ismiyle meşhurdur. Bu fakih, pek çok eserinde filozofları şiddetle eleştirmiştir. Şîî muhaddise gelince, Molla Muhammedemîn Esterâbâdî'dir (ö. h. 1030/m. 1621). Bu kişi, filozoflara yönelik husumet ve inatta İbn Teymiyye'den geri kalmaz. İbn Teymiyye sadece filozoflara muhalefet etmemiş, bilakis mantığa da saldırmış ve bu bağlamda *er-Redd 'alâ'l-Mantıkiyyîn* adlı büyük bir kitap kaleme almıştır. İbn Teymiyye'nin mantık ve felsefe meselelerine yönelttiği eleştiri ve itirazlarının her yönünü ele almak bu bölümün kapsamı dışındadır. Bununla birlikte burada özet olarak onun bazı eleştirilerine işaret etmeye çalışacağız.

İbn Teymiyye aklın ve felsefenin dine nüfuzuna ve girişine sürekli karşı olduğundan, zâhir ehli için çok önemli bir esasa işaret eder: Bir insan İslam'ın Hz. Peygamber'ine (s.a.s.) kesin iman etmedikçe asla gerçek imana ulaşamaz. Kesin iman ise kendisinde hiçbir şekilde kayıt ve şartın düşünülemeyeceği bir şeydir. Yani bir kimse, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sözünü ancak sarîh/apaçık akla aykırı olmadığı takdirde kabul ederse, böyle biri mümin olmaz. Bir diğer ifadeyle, kesin iman kişinin Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sözü sarîh akla aykırı olduğunda dahi kabul etmesi hâlinde gerçekleşir.[5] İbn Teymiyye'nin sözlerinin kaçınılmaz sonucu şudur: Akıl şeriatla/dinle çatıştığında, şeriatın akla öncelenmesi zorunludur. O bunu kastetmiş ve açık bir şekilde ortaya koymuştur. İbn Teymiyye şeriat ve akıl çatışırsa, şeriatın akla öncelenmesi gerektiği iddiasını ispatlamak için akla tutunmaya ve burhan ikame etmeye çalışmıştır. O mealen şöyle söyler: Şeriatın akla önceliği şudur: Şeriatta varit olan/bildirilen her şey, akıl tarafından tasdik edilmiştir. Ancak aklın kabul ettiği her şey, şeriat tarafından kabul edilmiş değildir. Bir başka ifadeyle, İbn Teymiyye'ye göre, aklın hükümlerini kabul etme, şeriatın onayına bağlıdır; buna karşılık şeriatın hükümlerini kabul etmek, aklın onayına bağlı değildir. İbn Teymiyye'nin bu bağlamdaki sözleri şöyledir:

إذا تعارض الشرعُ والعقلُ، وجب تقديمُ الشرعِ. لأنَّ العقلَ مصدقٌ للشَّرعِ في كلِّ ما أخبر به؛ والشرعُ لم يُصدق العقلَ في كلِّ ما أخبرَ به[6]

---

5 *Der'u Te'ârudi'l-'Akl ve'n-Nakl*, s. 178.

6 *Aynı eser*, s. 138.

[Şeriat/din ve akıl çatışırsa, şeriatın öncelenmesi gerekir. Çünkü akıl şeriatı haber verdiği her şeyde tasdik eder. Oysa şeriat aklı haber verdiği her şeyde tasdik etmez. *Mütercim*] Bu ifade de görüldüğü gibi, İbn Teymiyye akıl ve şeriat çatışırsa, şeriatın akla öncelenmesi gerektiği iddiasını ispatlamak için mantıkî istidlâle yönelmekte ve aklın öncelenmeyeceğini ispat için aklın kendisine tutunmaktadır.

İbn Teymiyye aklı anlaşmazlığın savaş meydanından sürüp çıkarmak için yine aklı araç olarak kullanması gerektiğinin gayet farkındadır. Zira aklı, akıldan başka bir şey aracılığıyla mahkûm etmek imkânsızdır. O, bu yüzdendir ki çok az kitapta bulunabilecek bir tedbir düşünmüş ve bir nazariye ortaya atmıştır. O, şöyle söyler: Hakikatleri idrak etme işini üstlenen (*tevellî*) akıl, hakikatlere ulaşma işinde Allah'ın elçisinin mütevelliliğini/yetkisini (*tevelliyet*) kabul etmiş ve sonrasında kendisini mütevellilik makamından azletmiştir. Zira akıl, elçinin Allah katından getirdiği şeyi tasdik etmenin ve ona iman etmenin gerekli olduğunu ve yine onun emirlerine uymanın zorunlu olduğunu bilmektedir. İbn Teymiyye bu iddiasını ispatlamak için bir başka çabaya girişir ve misal getirmek suretiyle iddiasını açıklığa kavuşturmak ister: Kendisi için şartları taşıyan bir müçtehidi taklit etmenin vacip olduğu bir âmmî [yani fıkhî meselelerde içtihat için gerekli bilgi ve birikimden yoksun kimse], bir başka âmmî aracılığıyla, taklit edilebilirlik şartlarının bir müçtehitte bulunduğunu öğrenirse, bu takdirde, aracı âmmî ile müçtehit arasında bir görüş ayrılığı ortaya çıkarsa, taklit eden âmmînin, içtihat şartlarını taşıyan müçtehitin görüşünü aracı âmmînin görüşüne üstün tutup yeğlemesi gerekir. Aracı âmmînin birinci âmmîye doğru yolu gösterdiği ve içtihat şartlarını taşıyan bir müçtehidin varlığından haberdar ettiği doğrudur. Ancak bu aracı âmmî asla "Benim görüşüm, o müçtehidin sözüne yeğlenir ve öncelenir" diyemez. Zira aracı âmmî diğer âmmîyi falanca müçtehidi taklit etmenin zorunluluğuna rehberlik ettiğinde, bu o müçtehidin fetvâ olarak söylediği şeye uymanın zorunlu olduğu anlamına gelir.[7] İbn Teymiyye bu misalde aklı, bir başka âmmîyi Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şahsını izlemenin zorunluluğuna yol gösterip ulaştıran bir âmmî kimse olarak görmektedir. O kullandığı bu misalden sonra mealen şöyle söylemektedir: Başkasını Hz. Peygamber'e (s.a.s.) uymanın zorunluluğuna ileten akıl ile Hz. Peygamber (s.a.s.) arasında bir anlaşmazlık çıkacak olursa, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sözü öncelenir ve yeğlenir. Her konuşan ve yazan misal getirme yönteminden faydalanabilir ve bahsedilen konuyu misal yoluyla açıklığa kavuşturabilir. İbn Teymiyye de bu sanattan istifade etmiştir. Ne var ki misalin misal getirilen konuyla alakasız olmaması gerektiği şartına daima riayet edilmelidir.

---

7 *Der'u Te'ârudi'l-'Akl ve'n-Nakl*, s. 138.

İbn Teymiyye'nin seçtiği misalde aklın âmmî olarak isimlendirilmesi, gerekli münasebete sahip değildir. Ayrıca şu esaslı soru da sorulmalıdır: Acaba İbn Teymiyye niçin aklın ÇOK olduğu görüşünü benimsemiş ve niçin getirdiği misalde iki âmmî ile iki aklı kastetmiştir? Gayet açıktır ki bir âmmî kişi diğer bir âmmî kişi ile türsel birliğe sahip olmakla birlikte, bireysellik (*şahsiyet*) ve tikellik açısından farklıdır; bireysellikteki farklılık ise gerçek bir durumdur. Oysa akıl ve akledilirler/makuller böyle değildir ve onlarla ilgili olarak bireysellik farkından bahsedilemez. Örneğin denilebilir ki: İki zıddın birleşmesinin imkânsızlığı akledilir bir şeydir. Bu akledilir durum, hem Hasan hem de Hüseyin için akledilebilirdir. Ne var ki bir akledilir durum iki kişi için akledilebilir olmasına karşılık, akledilir durumun iki farklı bireyselliği olduğu hiçbir şekilde iddia edilemez. Hasan'ın bireyselliğinin Hüseyin'inkinden başka olduğu doğrudur. Ama Hasan'ın aklettiği "İki zıttın birleşmesi imkansızdır" durumu, Hüseyin'in akletme âlemindeki aynı akledilirden başka olması hiçbir şekilde mümkün değildir.

Buna göre İbn Teymiyye'nin iki akıl olduğunu söylerken ve aklın iki bireyselliği olduğunu kabul ederken doğru yoldan saptığı veya bilerek mugalata yaptığı ifade edilmelidir. İbn Teymiyye sadece bu konuda ve aklın bireysel çokluğunu gerektiren bir misal getirmekle böyle bir nazariyeye kâil olmuş değildir; bilakis daha başka pek çok konuda aklın bireysel çokluğu düşüncesine dayanmıştır.

O bir başka bağlamda aklî delili iki kısma ayırır. Birinci kısımdaki aklî delil, kendisiyle nübüvvetin ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sözlerinin doğruluğunun ispatlandığı aklî delildir. İkinci kısımdaki delil ise, kimi zamanlar naklî delillerle ve şeriatın zâhirleri/dış anlamları ile çatışabilir. İbn Teymiyye'ye göre bu aklî delil birinci tür aklî delilden farklıdır. Buna göre aklın zuhuru ve kullanımı sayılan aklî delilin iki zıt türü vardır. Aklın bir türü şeriatla çatışabilmekte, diğer bir türü ise şeriatın ispatı işleminde kullanılmaktadır. İbn Teymiyye'nin bu konudaki ifadesi aynen şu şekildedir:

الأدلّةُ العقليّةُ التى يُعلَمُ بها أنَّ الرسولَ صادقٌ وإن كان جنس

المعقول يشملها ونحن إذا أبطلنا ما عارض السمعَ إنّما أبطلنا

نوعًا ممّا يسمّى معقولاً ولم نبطل كلَّ معقول[8]

[Akledilir kategorisi peygamberin doğru olduğunu ispatlayan aklî delilleri de kapsasa dahi, biz sem'î delillerle çatışan [akledilir] şeyi geçersiz saydığımızda akledilir olarak isimlendirilen kategoriden sadece bir türü geçersiz saymış oluruz, bütün akledilirleri değil. *Mütercim*]

---

8 *Der'u Te'ârudi'l-'Akl ve'n-Nakl*, s. 222.

Bu ifadede görüldüğü üzere İbn Teymiyye iki aklın var olduğu görüşündedir: Nübüvvetin ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sözünün doğru olduğunu ispatlayan akıl ve bazen Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sözü ile çatışabilen akıl. Ona göre bu iki akıldan biri olan ve Hz. Peygamber'in sözü ile çatışan aklı geçersiz kıldığımızda akıl türlerinden sadece birini geçersiz kılarız, akıl türlerinden birinin geçersizliği ise asla bütün akılların geçersiz olduğu anlamına gelmez.

İbn Teymiyye akıl türlerinden birini geçersiz kılarken bütün akılları geçersiz kılmamış olmaktan sevinç ve gurur duymaktadır. O bütün aklı geçersiz kılmadığına çok memnundur, ama gerçekte aklın geçersiz kılınmasını o kadar da umursuyor değildir. Fakat onun -kendisinin kullandığı ıstılaha/terminolojiye uygun olarak- bütün akılların geçersiz olmamasına ilişkin memnuniyeti, sırf o akılla nübüvveti ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sözünün doğru olduğunu ispatlayabilmesi sebebiyledir.

İbn Teymiyye'nin eserleriyle aşinalığı olan kimseler onun İslam kültür tarihindeki en büyük dogmatistlerden biri olduğunu ve kabuğa tutunmak ve zâhir üzerinde donup kalmakta başkalarını geride bıraktığını iyi bilir. Ancak hayret verici olan şudur ki o buna rağmen, akıl ve mantık hakkında diğer bütün fakih ve mütekellimlerden fazla söz söylemiştir.

İbn Teymiyye akıl ve şeriat arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırmak için çok çalışmış ve *Der'u Te'ârudi'l-'Aklve'n-Nakl* (Akil ve Nakil Arasındaki Çatışmayı Bertaraf Etmek) adında büyük bir kitap yazmıştır. O bu kitapta akıl ile şeriat arasındaki her türlü zıtlık ve çatışmayı ortadan kaldırmaya çalışmaktadır. İbn Teymiyye kendisini akıl ve istidlâl taraftarı olarak görmekte, ama aklı akıl olması bakımından veya mutlak akıl olarak kabul etmemektedir. Bilakis o, aklı kendi arzu ve maksatlarına ulaştırması bakımından kabul etmektedir. Bu yüzden aynı kitabın bir yerinde aklı araz olarak görmekte ve hatta onu bir içgüdü (*ğarîza*) derecesine indirmektedir. İbn Teymiyye'nin bu bağlamdaki sözü şöyledir:

فإنّ لفظ العقل فى لغة المسلمين إنّما يدلّ

على عَرَضٍ...و أمّا قوّة يكون بها العقل وهى الغريزة[9]

[Akıl Müslümanların dilinde sadece bir araza delalet eder. Kendisiyle akletmenin gerçekleştiği güç ise içgüdüdür. *Mütercim*] İbn Teymiyye bu ifadede aklı araz olarak görmekte ve bir içgüdü seviyesine indirmektedir. O Müslümanların da akıl sözcüğünden kendisinin kastettiği şeyi anladıklarını

9 *Der'u Te'ârudi'l-'Akli ve'n-Nakl*, s. 173.

iddia eder. Elbette aklın araz veya içgüdü olduğu meselesi sadece İbn Teymiyye'nin ortaya attığı bir şey değildir. Bu konuda İbn Teymiyye ile aynı görüşü paylaşan çok sayıda kimse vardır. İbn Teymiyye'nin diğerlerinden fazla işlediği ve kendisinin pek çok istidlâlinin temeli yaptığı şey, aklın bireysel veya türsel çokluğu olarak isimlendirilebilir.

Bilinmelidir ki İbn Teymiyye'nin aklın çokluğu bağlamında söylediği şeyler bazı filozof ve kelamcıların aklın çeşitli kısımları hakkında söylediklerinden başkadır. Pek çok felsefî eserde, akıl nazarî ve amelî akıl olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Molla Sadra bazı eserlerinde ve onlar arasında *Şerhu Usûl-i Kâfî*'de akıl için altı anlam zikretmiş olup onlardan bazısı iştirâk-ı lafzî (sesteşlik), bazısı da tabii ki iştirâk-ı manevî veya teşkîk olarak kullanılır.[10]

Biz burada aklın altı anlamından bahsetmiyoruz. Demek istediğimiz şu ki İbn Teymiyye aklın çokluğundan bahsederken akıl kelimesinin farklı kullanım bağlamlarını kastetmemektedir; bilakis o, biraz önce geçtiği gibi, açık bir şekilde şöyle söylemektedir: "Naklî delille çatışan akıl, kendisi vasıtasıyla Allah Resûlünün (s.a.s.) sözünün doğruluğunun sabit olduğu akıldan başkadır." Bu yüzden bu iki akıldan birinin geçersiz kılınması, diğerinin geçersiz kılınmasını gerektirmez. İbn Teymiyye'nin nakille çatışan aklı nakli ispatlayan akıldan farklı sayarken kastettiği, bu iki aklın birbirine karşı oluşunun (*tekâbul*) çelişiklik anlamında olmadığı, bu yüzden büyük bir sorunun ortaya çıkmadığıdır. O kesinlikle şunu gayet iyi bilmektedir ki eğer bu iki akıl birbiriyle çelişiyor değilse dahi, en azından ikisi arasındaki çatışma inkâr edilemez. Ancak İbn Teymiyye iki delil arasında çatışma olmasında büyük bir sorun görmemekte ve kolaylıkla nakli destekleyen aklı, nakille çatışan akla öncelemektedir. İbn Teymiyye kendisini fakih ve usul ilmini bilen biri olarak görür, deliller arasındaki çatışmaya aşinalığı vardır ve rekabet konusunu (*bâb-ı tezâhum*) da iyi bilir. Yine İbn Teymiyye delillerin çatışması (*taarruz*) hâlinde güçlü olan delilin tercih edileceğini iyi bilmektedir. Buna karşılık çelişme (*tenâkuz*) durumunda, güçlü ve zayıf söz konusu olmaz, bilakis daima iki taraftan biri doğru, diğeri yanlış olur. Uzlaştırılması mümkün olmayan iki çelişen tarafın birden reddedilmesi de aynı ölçüde imkânsızdır. Fıkıh usulü ile tanışıklığı olan kimseler şunu iyi bilirler: Delillerin çatışması ve rekabeti hâlinde gerçekte iki güç arasında bir savaş söz konusudur ve daha güçlü olan taraf öncelenir ve tercih edilir. Buna karşılık çelişme hâlinde birbiriyle çatışan iki gücün savaşından bahsedilmez; bilakis çelişme hâlinde, varlık ve yokluktan, nefy ve ispattan söz edilir. Yokluğun varlıkla, nefyin ispatla çatışamayacağı açıktır, zira yokluk durumunda varlıktan, nefy hâlinde de ispattan bahsedilemez.

İbn Teymiyye nakillle çatışan aklı kendisi aracılığıyla naklin sahihliğini ve

10 *Şerhu Usûl-i Kâfî*, ed. Muhammed Hâcevî, s. 223.

doğruluğunu ispatladığı akıldan farklı görmekte ve bununla, bu karşıtlığın çelişmeyle ilgisi olmadığını, bilakis delillerin çatışması durumu olarak görülmesi gerektiğini ortaya koymayı amaçlar. O, delillerin çatışması hâlinde öncelenmenin ölçütünün iki taraftan birinin diğerinden güçlü olması olduğunu iyi bilmektedir. İbn Teymiyye'ye göre, kendisi aracılığıyla naklin sahihliğinin ve doğruluğunun ispatlandığı akıl, nakille çatışan akıldan güçlüdür.

Bu söylenenler ışığında diyebiliriz ki İbn Teymiyye, sahip olduğu belli bir hedef ve özel bir sâik temelinde aklın çokluğuna kâil olmuş ve nakli ispat eden akıl ile onunla çatışan aklı iki farklı akıl olarak görmüştür. Şimdi özel saikleri bir kenara koyalım ve bütün önyargılardan kaçınalım: Bu iki akıl birbirinden nasıl farklı olabilir?

Akıl hakkında konuşan bir kimse, gerçekte aklın hükümleri hakkında konuşmuştur. Aklın hükmü de boş ve anlamsız değildir, bilakis aklın hükmünün bir ölçütü vardır ve daima tümellik ve zorunluluk özelliğine sahiptir. Buna göre aklın hükmü her yerde aklın hükmüdür, ister onunla bir şey ispatlansın ister nefyedilsin. Nakille çatışması mümkün olan akıl, naklin doğruluğunu ispatlamayı uhdesine alan akıl ile aynıdır.

İbn Teymiyye'nin iki akıl başlığı altında zikrettiği şey, birbiriyle çatıştığı veya birbirine benzeştiği ve son olarak birbiriyle her türlü karşılıklılığa sahip olduğunda, tek bir ölçü ve ölçüt temelinde değerlendirilir. O tek ölçüt de aklın gereği olan şeydir ve o olmadan pek çok hüküm geçerliliğini yitirir. Akıl özü itibarıyla tek bir şey olmasa, bilgi âleminde karmaşa ve sıkıntı meydana gelir ve insanlar arasında anlaşmak imkânsız hâle gelir.

Bir diğer problem de şu ki eğer akıl özü itibarıyla bir olmayacak olsa, hiçbir zaman iki aklın var olduğu söylenemez. Zira bu takdirde, her sayının belirlenimi bir müreccihe ihtiyaç duyar, müreccihin belirlenimi de belirli bir akla ihtiyaç duyar.

2

NOMİNALİZM VE TÜMELLERİ İNKAR

Önceki bölümde İbn Teymiyye'nin nakille çatışan aklın nakli ispat eden akıldan farklı olduğunu düşündüğünü gördük. Bir kez daha ifade edecek olursak, o bu sözünde özel bir saike sahipti ve belirli bir hedefi amaçlıyordu. Ancak buna ilave olarak, bu inanca meyletmesinde görmezden gelinemeyecek bir başka etken daha vardır. Bu etken, İbn Teymiyye'nin tümelin varlığını inkâr etmesi ve düşünce sahnesinde bir "nominalist" olarak yer almasıdır.

Felsefe tarihi ile tanışıklığı olan kimseler, tümellerin varlık biçiminin daima araştırma ve tartışma konusu olduğunu ve bu konuda pek çok tartışma yaşandığını iyi bilirler. Bazılarına göre tümeller hiçbir şekilde var değildir ve ona dair elimizde olan tek şey bir isimdir. Bu görüşte olan kimselere "nominalistler" denmiştir ve sayıları hiç de az değildir. Bu gruba karşılık bir diğer grup da tümellerin varlığını inkâr etmezler, ama tümellerin varlık biçimiyle ilgili olarak ihtilaf ederler.

İslam filozofları arasında Platon ile aynı ekol ve görüşten olan kimseler, aklî idealar ve türlerin efendilerinin (*rabbu'l-envâ'*) varlığını kabul etmiş ve onları nesnelerin temeli saymışlardır. Diğer taraftan İbn Sînâ ve tâbileri tabîî tümele dayanmış ve onu ispatlamak için delil getirmiştir. Bilinmelidir ki İbn Sînâ tabîî tümelden bahsettiğinde, onun kastettiği tabîî tümel olarak

isimlendirilen ve bir bireyin varlığıyla kendisi de var olan türsel hakikattir. Bir başka deyişle, İbn Sînâ'nın tabîî tümel ile kastettiği, binlerce şartla uyumlu olması yanında sırf ve şartsız [mutlak] hakikat olup tek bir bireyin var olmasıyla var olur. Buna misal olarak şöyle söyleyebiliriz: Dış dünyada bir insan bireyi var olduğunda, insan [tümeli de] dış dünyada var olmuş olur. Bu durumda biri çıkıp da bir bireyde gerçekleşen insan, insanın bütünü değildir, bilakis ondan bir kısmını oluşturur, diyemez. Zira bir bireyde gerçekleşen insan, milyonlarca bireyde ortaya çıkan insanla aynıdır. Buna göre diyebiliriz ki insanın gerçeklemesinde milyonlarca insan bireyinin varlığı, tek bir insan bireyinin oynadığı rolü oynar.

Bazı filozoflar demişlerdir ki: Tabiat [yani türsel tabiat veya bir tür], kendisinden tek bir bireyin var olmasıyla var olur ve bütün bireylerinin yok olmasıyla yok olur. Ancak İbn Sînâ'nın tabîî tümel hakkındaki nazariyesine göre tabiat [yani, tür] tıpkı tek bir bireyin var olmasıyla var olduğu gibi, tek bir bireyin yok olmasıyla da yok olur.

Bu mesele ve tabîî tümelin ispatı için getirilen deliller hakkında ileride bir bahis açacağız. Ancak burada bahsolunan şey, İbn Teymiyye'nin tümelleri inkâr ettiği ve nominalistler olarak isimlendirilen kimseler zümresinde yer aldığıdır. O sadece tümelin varlığını inkâr etmez, aynı zamanda her türlü "mutlak"a da şiddetle karşı çıkar. İbn Teymiyye'nin konu hakkındaki ifadeleri şu şekildedir:

والمتفلسفة منهم من يقول: يوجد المطلق بشرط الإطلاق فى الخارج...ومنهم من يزعم وجود المطلقات فى الخارج مقارنةً للمعيَّنات وأنَّ الكلِّيَّ المطلق جزءٌ من المعيَّن الجزئيِّ...وكلا القولين خطأ صريح، فإنَا نعلم بالحسِّ و ضرورة العقل أنَّ الخارج ليس فيه إلَّا شيءٌ معيَّنٌ مختصٌّ لا شركة فيه أصلاً ولكنَّ المعانى الكلِّيَّة العامَّة المطلقة فى الذهن، كالألفاظ المطلقة والعامَّة فى اللسان[11]

[Bazı filozoflar mutlakın, dış dünyada mutlaklık şartına/niteliğine sahip olarak var olduğunu söyler... Bazıları da mutlakların dış dünyadaki varlığının belirli şeylere bağlı ve ilişik olarak mümkün olacağını, mutlak tümelin belirli tikelin bir parçası olduğunu iddia eder... İki görüş de apaçık bir yanlıştır... Zira duyu ve aklın zorunluluğu ile, dış dünyada ancak belirlenmiş özelleşmiş olan ve kendisinde asla bir ortaklığın bulunmadığı bir şeyin var olduğunu, buna

11 *Der'u Te'ârudi'l-'Akl ve'n-Nakl*, s. 216.

karşılık tıpkı mutlak ve genel sözcüklerin [ancak] dilde olduğu gibi tümel, genel ve mutlak anlamların [da sadece] zihinde olduğunu biliriz. *Mütercim*] İbn Teymiyye bu alıntıda tümelin gerçekliğini inkâr etmekte, tümel ve mutlakın zihindeki anlamının, dilde ortaya çıkan tümel ve mutlak gibi olduğuna inanmaktadır. Tümel ve mutlakın ise dilde uzlaşısal bir şey olduğu ve gerçekte tikel ve mukayyet sözcüğü ile aynı kategoriden olduğu açıktır.

İbn Teymiyye mutlakı inkâr bağlamında çok ısrar eder ve mealen der ki: Âlemin Rabbinin varlığının mutlak olduğunu zanneden kimseler dalalettedir, zira Rabbin varlığı mutlaklık şartı olmaksızın imkânsız olduğu gibi, mutlaklık şartıyla da imkânsızdır. Onun bu konudaki ifadesi şöyledir:

ضلَّ طوائفٌ من النّاس، حتّٰى فى وجود الرَّبِّ تعالى، وجعلوه

وجوداً مطلقاً، إمَّا بشرط الإطلاق وإمَّا بغير شرط الإطلاق،

وكلاهما يمتنع وجوده فى الخارج[12]

[İnsanlardan bir grubu yüce Rabbin varlığında dahi sapıtmış ve O'nu mutlaklık şartı ile ya da mutlaklık şartı olmaksızın mutlak bir varlık saymışlardır. Oysa bu ikisinin de dış dünyada var olması imkânsızdır. *Mütercim*] İbn Teymiyye bu alıntıda Hakk Teâlâ'nın varlığına ister mutlaklık şartıyla olsun, ister mutlaklık şartlı olmasın, inanmayı sapıklık saymaktadır. Ona göre Hakk Teâlâ'nın varlığı ister mutlaklık şartıyla olsun, ister mutlaklık şartsız olsun imkânsızdır. [İbn Teymiyye'nin burada demek istediği şudur: Hakk Teâlâ'nın varlığıyla ilgili olarak mutlaklık şartının varlığı ve yokluğu yeterli değildir, bilakis mukayyetlik ve belirlenmişlik şartının var olması gerekir. *Mütercim*] Geri kalan tek seçenek, İbn Teymiyye'nin şu dediğidir: Hakk Teâlâ'nın varlığı, mutlaklığın yokluğu kaydıyla mukayyet olan bir varlıktır. Elbette o bu hususu açıkça ifade etmemiştir, ama onun sözlerinin gerektirdiği sonuç bu söylediğimiz ile tamamen uyumludur. İbn Teymiyye'nin Hakk Teâlâ'nın varlığını ister mutlaklık şartıyla olsun, ister mutlaklık şartsız olsun imkânsız sayarken kastettiği Hakk Teâlâ'nın varlığının, mutlaklığın yokluğu kaydıyla mukayyet olduğudur.

Aklî meselelerle tanışıklığı olan kimseler varlığın mukayyet olmasının, sınırlanmış olması ve sonuçta bileşik olması anlamına geldiğini iyi bilirler. Şu da müsellemdir/herkesin kabulüdür ki bir şey bileşik ise, en azından kendi parçalarına muhtaç olacaktır. Muhtaç olan ise, varlık âleminin ilkesi olamaz.

Bu söylenenlerden şu sonuç çıkmaktadır: İbn Teymiyye, her türlü mutlak ve tabîînin gerçekliğine karşı çıkan bir nominalist çoğulcudur. O diğer bütün

12 *Der'u Te'ârudi'l-'Akl ve'n-Nakl*, s. 216.

diğer çoğulcular gibi, sadece bireylerin ve çoklukların gerçekliğine inanır ve varlık âlemini birbiriyle ilgisiz dağınık ve ayrı şeyler olarak görür. Bu çoğulculukta varlıklar arasında her türlü somut birlik ve ilişki anlamsız olur ve varlık âlemi ayrılık, yabancılık, gariplik ve tanışıksızlıktan ibaret olur.

İbn Teymiyye'nin mutlakı ve tabîîyi nefy ve inkâr etme bağlamında ortaya koyduğu, varlık konusunda iştirâk-ı lafzînin kabul edildiğidir. Varlık konusunda iştirâk-ı lafzî kabul edildiğinde ise illet ile ma'lûl, yukarı ile aşağı, mülk ile melekût ve sonunda zâhir ile bâtın arasındaki her türlü ilişki ve bağlantı ortadan kalkar ve bu ilişkinin nefyi hâlinde nesneler arasında somut bir kopukluk ve ilişkisizlik, varlık aleminde derin bir yabancılık ortaya çıkar.

İbn Teymiyye çoğulculuğuna ve nominalizmle ilişkisine rağmen, Yaratıcı'nın birliği ve tenzihini ispatlamak için büyük çaba harcar. Ancak tenzihin hakikatinden gafil olduğu ve Hakk Teâlâ'nın tenzihinin teşbihin içinden geçtiğinden habersiz olduğu için pek çok problemle karşı karşıya kalır. Hakk Teâlâ'nın tenzih ve teşbihi öylesine ince bir meseledir ki pek az kimse tenzihin ifrat ve teşbihin tefrit tarafına kaymaz.

İbn Teymiyye pek çok zâhir ehli gibi, tenzihe dair ayet ve rivayetlere çok meyleder ve teşbih delillerinden habersiz kalır. Bilindiği gibi Hakk Teâlâ hakkında sırf tenzih, Hakk Teâlâ'nın sınırlılığını gerektirir veya bir tür ta'tîle/işlevsizleştirmeye sebep olur. Zira Tanrı'yı varlıklar olarak bildiğimiz şeylerin bazısından tenzih ettiğimizde bunun anlamı, Tanrı'dan bazı şeyleri nefyettiğimizdir. Bir şeyden bir şeyi nefyetmek ise o şeyi sınırlandırmaya sebep olacaktır. Eğer varlık olarak bildiğimiz şeylerin hepsini Tanrı'dan nefyedecek olursak, bir tür ta'tîl ile yüz yüze geliriz. Bu ta'tîl de âlemin yüce İlke'den ve de aklın her türlü idrakten ta'tîli olarak anlaşılabilir.

İbn Teymiyye'nin sözlerini aktarırken onun, varlığın mutlaklık şartı ile ve aynı şekilde varlığın mutlaklık şartı olmaksızın imkânsız olduğunu söylemiştik. İbn Teymiyye bu sebeple filozofları bu konuda şiddetle eleştirir. O varlığın mutlaklık şartı ile ve aynı şekilde varlığın mutlaklık şartı olmaksızın imkânsız olduğunu söylerken kastettiği, Hakk Teâlâ'nın mutlaklığın yokluğu şartına sahip bir varlık olduğudur. Mutlaklığın yokluğu şartına bağlı varlık kavramı düşünüldüğünde, birlik ortadan kalkacak ve ayrılık onun yerini alacaktır.

Hakk Teâlâ ile diğer varlıklar arasındaki ayrılık tam da İbn Teymiyye'nin ispatlamaya çalıştığı şeydir. O, Hakk Teâlâ ile diğer varlıklar arasındaki ayrılığı tevhidin temeli saymakta ve Hakk Teâlâ'nın münezzehliğini bu şekilde yorumlamaktadır. O sadece Hakk Teâlâ ile diğer varlıklar arasındaki ayrılığı tevhidin ve tenzihin temeli saymamakta, aynı zamanda varlıkları birbirinden ayrı görmekte ve aralarında somut bir birlik ve ilişki kabul etmemektedir.

O daha da ileri gitmekte ve akıl için dahi bir kapsayıcı ölçü kabul etmemektedir.

İbn Teymiyye'ye göre insan bireylerinden her biri, diğer bireylerden farklı bir akla sahiptir. Bu yüzden insanoğulları bir konuda ihtilaf ederse, onlardan birinin görüşü diğerlerine tercih edilemez, zira ortada kendisine dayanarak birinin doğruluğunun ve diğerinin yanlışlığının ispatlanacağı kapsayıcı ve ortak bir ölçü ve kesin bir şey yoktur. Burada İbn Teymiyye'nin sözlerine kulak verelim:

النّاس إذا تنازعوا فى المعقول لم يكن قولُ طائفةٍ لها مذهبَ حجةٍ على أخرى[13]

[İnsanlar aklî bir şey hususunda tartışırlarsa bir grubun görüşü, diğer bir grup aleyhine görülecek bir delil teşkil etmez. *Mütercim*] Bu düşünür *Der'u Te'ârudi'l-'Akli ve'n-Nakl* adlı eserinin bir başka yerinde şöyle söyler:

ولم يَبْقَ إلاّ أنْ يقال: إنَّ كلّ إنسانٍ له عقلٌ فيعتمدُ على عقلٍ نفسِه[14]

[O hâlde sadece şöyle söylenebilir: Her insanın bir aklı vardır ve kendi aklına güvenir. *Mütercim*] Bu alıntıda görüldüğü üzere, İbn Teymiyye her insan bireyinin bir aklı olduğunu, bu aklın diğer bireylerin akıllarından farklı ve ayrı olduğunu söylemektedir. İbn Teymiyye'nin insan bireylerinin akılları arasındaki farklılığa dair sözleri doğru ve normaldir, zira insan bireylerinin düşünce ve aklı arasındaki farklılık inkâr edilemez. Yüzeysel ve genel bir araştırma insan bireyleri arasında ne ölçüde farklılık olduğunu gösterir.

Bu söze cevaben şöyle söylenebilir: İnsan bireyleri arasında akıl ve düşünce farkı olduğu doğrudur. Ancak kişisel ve bireysel özelliklerden kaynaklanan bu farklılıkla birlikte, insanların akılları arasında bir tür birlik de vardır ve onun sayesinde hakikatlerin idrakinde anlaşma sağlanır. Aklın her türlü şaibe ve vehimden temiz ve uzak olduğu yerde, akıllar arasında farklılık ve ayrılık görülmez. Bütün insan bireylerinin mümkün olan bütün çevresel ve eğitimsel farklılıklarına rağmen, aklî özellikler hususunda farklılıkları yoktur. Herkes, "Bütün, parçadan büyüktür" ilkesini idrak eder ve aklî bir hüküm olan bu hükümde tek bir insan bireyi dahi en küçük bir tereddüt duymaz.

Şunda şüphe yoktur ki insan bireylerinin, çeşitli çevresel ve eğitimsel faktörlere dayalı olarak ve aynı şekilde nefsanî arzu ve meyillerin etkisiyle bazı şeylerin algılayışı birbirinden farklılık arz edebilir. Yine pek çok düşünür aklın mertebelerinin farklılığını kabul etmiş, insan bireylerini aklî idrak bağlamında

13 *Der'u Te'ârudi'l-'Akli ve'n-Nakl*, s. 168.

14 *Der'u Te'ârudi'l-'Akli ve'n-Nakl*, s. 169.

aynı ve eşit saymamıştır. Aklın bütün insan bireylerinde aynı ve eşit şekilde var olduğunu iddia eden kimseler arasında Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî ve René Descartes sayılabilir. Biri Doğulu, diğeri Batılı olan bu iki filozof insan bireyleri arasında aklın eşitliğine kâil olmuşlardır. Descartes'a göre, akıl bireylerde aynı şekilde vardır; ama insanlar onu aynı şekilde kullanmazlar. Râzî de aklın insan bireylerinde aynı olduğuna dair deliller getirmiştir, ama onları burada ele almak bölümün kapsamı dışındadır.

Her halükârda aklın mertebelerindeki ve kullanımındaki farklılık pek çok düşünürün kabul ettiği bir şeydir. Ancak İbn Teymiyye'nin bu konuda öne sürdüğü şey, başkalarının aklın mertebelerindeki farklılık olarak isimlendirdiği şeyden başkadır, zira aklın mertebelerindeki farklılık insanların akılları arasında bir tür birlik ve birleştirici ölçünün var olmadığı anlamına gelmez. Oysa İbn Teymiyye akıllar arasındaki her türlü birliği ve birleştirici ölçüyü nefyetmiş ve aklın bütün insan bireylerinde birbirinden ayrı olduğunu iddia etmiştir. Bu nazariye, aklî idrak konusunda bireyler arasındaki anlaşmayı imkânsız kılar, çünkü bir bireyin aklî idrak konusunda söylediği şeyler her yönden, bir başka bireyin aynı konuda söylediği şeylerden ayrı olacaktır. İbn Teymiyye'nin bu bağlamda söylediklerinin bir diğer neticesi de şudur: Ne zaman iki birey ya da iki grup aklî bir meselede birbirleriyle ihtilaf ederlerse, hiçbir şekilde bir tarafın görüşü diğer tarafın görüşüne tercih edilemez ve bir hükme varılamaz; zira ortak bir ölçüt ve kapsayıcı bir ölçü [yani ortak payda] olmaksızın çatışan iki şey arasında tercihte bulunmak imkânsızdır. İbn Teymiyye bu noktayı kastetmiş ve açık bir şekilde bunu ortaya koymuştur. Ona göre felsefî ve kelamî meselelere dalmak ve onları araştırmak faydasızdır, insanın bu yolla elde ettiği şey şüphe ve şaşkınlıktan başkası değildir. O, delillerin denkliği anlayışına dayanmış ve pek çok eserinde ondan faydalanmıştır. Ona göre iki grup kelamî-felsefî delil birbiriyle çatışırsa, birinin doğruluğunu ve diğerinin yanlışlığını ispatlamanın bir yolu yoktur.

İbn Teymiyye, Fahreddîn Râzî'nin çelişkilerini ve Seyfeddîn Âmidî'nin tevakkuflarını/kararsızlıklarını tekit eder ve sonra aklî delillerin denkliği görüşünü kelam ilminin büyüklerine nispet eder. Onun bu konudaki ifadeleri şöyledir:

وقد حكى عن طائفة من رؤوس أهل الكلام أنّهم كانوا يقولون بتكافؤ الأدلّة

وإنّ الأدلّة قد تكافأت من الجانبين حتّى لا يُعرَف الحقُّ من الباطلِ[15]

[Önde gelen kelamcılardan bir grubun, delillerin denkliğine ve iki tarafın delilleri denk olduğundan doğrunun yanlıştan ayırt edilemeyeceğine kâil olduk-

15 *Der'u Te'ârudi'l-'Akli ve'n-Nakl*, s. 164.

ları aktarılmıştır. *Mütercim*] İbn Teymiyye bu alıntıda delillerin denkliğine yaslanmakta ve onu önde gelen kelamcılara nispet etmektedir. Onun burada delillerin denkliği olarak isimlendirdiği şey, Alman filozof Immanuel Kant'ın (1716-1804) "saf aklın yargılarının çatışması" olarak ele aldığı şeyle aynıdır. Kant'a göre âlemin hâdis olduğuna ilişkin deliller, âlemin kadîm olduğuna yönelik delillerle aynı oranda geçerliliğe sahiptir. Bu filozof, G. W. Leibniz'in (1646-1716) âlem hakkındaki inancının delillerini genel olarak nakletmiş, sonra da bu inancın zıddına dair delilleri ortaya koymuştur. Kant'a göre iki tarafın delilleri eşit kuvvete sahiptir. Kant insan zihninin aklî görüş/vizyon kabiliyetine sahip olmadığını söyler. Zihnin görüşü veya doğrudan bilme gücü temelde hissîdir, bu yüzden zihnin üzerinde işlemde bulunduğu bütün konular zaman ve mekân suretleri altında ortaya çıkar. Bir diğer ifadeyle, insanın duyu organları, bilmenin ilk kaynağını oluşturur ve dolayısıyla akledilirler[16], hissî tecrübeyle ilişkili oldukları ölçüde geçerlidirler.

Kant'ın felsefesinden şu sonuç ortaya çıkar: Biz bir delilin kesin olduğu iddiasını onun aksine getirilebilecek bir başka delili dikkate almadan teyit edemeyiz. Bu da metafizikle alakalı aklî meselelerin iki tarafının da cedelî olduğu, bir tarafın diğerine tercih edilemeyeceği anlamına gelir. İbn Teymiyye felsefe ve kelamda delillerin denkliğinden bahsederken gerçekte, başkalarının ıstılahında iki tarafı cedelî olan meseleler adı verilen bir şeye işaret eder. O bununla ilgili olarak akıllı ve zeki bir mütekellimle alakalı bir hikâye nakleder. Söz konusu mütekellim, İbn Vâsıl Hamevî'nin (h. ö. 697/m. 1298) yanında kelam ilmiyle meşgul olmuştur. Söz konusu mütekellim şöyle anlatır: Gece olduğunda yatağıma gider ve üstüme yorganımı çekerdim. Bu hâlde iken bir meselenin iki tarafındaki kelamî delilleri mütalâa ederdim, ama sonuçta iki taraftan hiçbiri ağır basmazdı. İşin sonunda bu mütekellim kelam ilmini bırakmış ve astronomiyle meşgul olmuştur.[17] İbn Teymiyye bu hikâyeyi anlattıktan sonra şöyle söyler: Pek çok filozof ve kelamcı aklî çatışmalardan bıkmış, hakikate ulaşmaktan ümitlerini kesince arzularının peşinden gitmiş, mal biriktirmeyi ve başkan olmayı iş tutmuşlardır.

Her halükârda İbn Teymiyye'nin delillerin denkliği konusunda öne sürdüğü şey, Kant'ın ortaya koyduğu meselelerle aynı türdendir. Bir farkla ki Kant "antinomiler/çatışkılar" konusunda ince bir bahis gerçekleştirmiş ve metafizikteki aklî çatışkıları açıkça göstermiştir. Ancak İbn Teymiyye filozof olmadığı için aklın sınırlılığını yine akıl yoluyla ispatlayamamıştır.

---

16 Burada kelimenin imlâsı "makûlât (مقولات)"tır ve "kategori" anlamına gelir. Ama bu anlam bağlama uygun düşmediği için "ma'kûlât (معقولات)" olarak düzeltip almayı tercih ettik. *Mütercim.*

17 *Der'u Te'ârudi'l-'Akli ve'n-Nakl*, s. 165.

Ama burada mevzubahis ettiğimiz mesele, Kant'ın tavrı değildir. Bununla birlikte İbn Teymiyye hakkında şu söylenmelidir: Onun felsefe ve kelamda delillerin denkliği olarak isimlendirdiği şey, özü itibarıyla üzerinde çokça kafa yorulan bir konudur. Ancak İbn Teymiyye'nin kendisi bu görüşün doğruluğuna inanmaz ve bu görüşün aksini beyan eder: "Ne zaman akıl, akıl yoluyla ispatlanan nakil ile çatışırsa, nakil öncelenecektir ve naklin bu önceleniși, bir akıl türünün bir başka akıl türüne öncelendiği anlamındadır. Bu da ne zaman akılda zâhir itibarıyla bir çatışma meydana gelse, kaçınılmaz şekilde, iki taraftan birinin diğerine önceleneceği anlamına gelmektedir. Ne zaman da iki taraftan biri diğerine öncelenirse, delillerin denkliğinden bahsetmek doğru olmayacaktır. İbn Teymiyye'nin bu konudaki ifadeleri şöyledir:

قد تعارض العقل الدّالُّ على صدق الرَّسول والعقل المناقض لخبر الرَّسول، فقدَّمْنا ذلك المعقول على هذا المعقول...وعاد الأمر إلى تقديم جنس من المعقولات على جنس[18]

[Hz. Peygamber'in (s.a.s.) doğruluğuna delalet eden akıl ile Hz. Peygamber'in haberiyle çelişen akıl çatışmıştır, bu yüzden biz de şu akledilir diğer akledilire önceledik...Böylece iş bir cins akledilirin bir başka cins akledilire öncelenmesine vardı. *Mütercim*] Bu alıntıda görüldüğü gibi, İbn Teymiyye bir aklın diğer bir akla önceliğinden bahsediyor ve burada şu soru gündeme geliyor: İbn Teymiyye delillerin denkliği düşüncesini felsefe ve kelamın yolunu kapatmak için temel bir ilke olarak koyar iken bir aklın diğer bir akıldan önceliğinden nasıl bahsedilebilir? İbn Teymiyye'nin bu soruya cevabı ne olursa olsun bir şeyde tereddüt yoktur: Onun akla yaklaşımı, pragmatist bir yaklaşımdır. Bu coşkulu düşünür akıl konusunda çok söz söylemekte, ancak akla sadece kendi maksatlarını ispatlamak ve hedeflerini ilerletmek gayesiyle bir değer atfetmektedir; kişilerin akla yönelik olarak pragmatist bir yaklaşım sergilemesi ise tarihte az değildir ve bu hikâyenin uzun bir serüveni vardır. Pek çok insanın uzun tarih boyunca eylem bağlamında yapageldiği şey, bugünün kapitalist ve kâr-perest dünyasında bir fikrî ve felsefî alan olarak ve "pragmatizm" adı altında yüzünü göstermiş ve pek çok taraftarını kendine cezbetmiştir.

18 *Der'u Te'ârudi'l-'Akli ve'n-Nakl*, s. 173-74.

3

BİR BAŞKA ÇOĞULCULUK SAHNESİ

Önceki bahislerde İbn Teymiyye'nin zihin âlemindeki tümel ve mutlak anlamı, dildeki tümel ve mutlak sözcüğü gibi gördüğüne tanık olduk. Bunun anlamı şudur: Nasıl ki tümel ve mutlak sözcükleri dilde uzlaşısal ve örfî sözcüklerden ibaretlerse, mutlak ve tabîî tümelin olgusal gerçekliği de mevhum ve boş bir şeydir; somut gerçeklikte, sadece çokluklar ve dağınıklıklar vardır. Biz olgusal gerçekliğin asıl ve öz itibarıyla çok mu, yoksa az mı olduğundan bahsetmiyoruz. Yine çok mu birden kaynaklanır, yoksa bir mi çoktan kaynaklanır, bu da bizim konumuz değildir. Burada ele aldığımız mesele şudur: Akıl diğer bütün varlıklar gibi özü itibarıyla çok ve ayrı olsaydı ve yine her akıl diğer akıldan ayrı olsaydı, bu durumda âlemde somut ve gerçek bir anlaşma ve iletişim imkânsız olurdu. Yine bu takdirde ayrı bir aklî durum, bir başka aklî duruma yol bulamazdı.

İbn Teymiyye'ye göre aklî bilgiler sınırlandırılamaz ve sayılamaz. Ancak kendisi aracılığıyla naklin doğruluğunun ispatlandığı aklî bilgi türü, bütün aklî bilgi değildir, bilakis bütün aklî bilgilerden ayrıdır. Buna göre bazı aklî bilgiler, hatta bütün aklî bilgiler geçersiz olsa, naklin temeli olan ve naklin kendisiyle ispatlandığı akıl hiçbir şekilde geçersiz olmaz. Onun bu meseleyi ileri sürmesinin sebebi, aklın şeriatın sübutunun/gerçekliğinin aslı ve esası olmadığını ve naklin hiçbir şekilde akla dayanmadığını söyleyebilmektir.

İbn Teymiyye'nin bu sözdeki sâiki, nakli akla bağlı ve dayanıyor olarak gören filozoflar karşısında tavır almak ve onlara karşı çıkmaktır. Bu kimseler şöyle bir akıl yürütmede bulunurlar: Eğer nakli akla öncelersek, kaçınılmaz olarak naklin kendisini geçersiz kılmış oluruz, zira nakil akla öncelendiğinde, naklin akıldan ibaret olan temeli darbe alacak ve zarar görecektir. Naklin temeli darbe aldığında ise, naklin kendisi de darbe alacaktır.

İbn Teymiyye bu akıl yürütmeye karşı çıkmakla birlikte, naklin akla bağlılığını ve dayandığını iki kısma ayırmaktadır. Birinci kısım: Naklin, kendi olgusal gerçekliğinin sübûtunda akla bağlı olması ve dayanması. İkinci kısım: Bizim naklin doğruluğuna ilişkin bilgimizin akla bağlı olması ve dayanması. O, birinci kısmı akıl dışı olarak görür ve der ki somut gerçeklikte işitme yoluyla sabit olan bir şey hiçbir şekilde akla bağlı değildir ve olduğu hâl üzere sabittir, biz ister o somut gerçekliğe akıl yoluyla ulaşalım ister ulaşmayalım fark etmez. Zira bir şeyin varlığını bilmemek, onun yokluğunu bilmek değildir. Bir başka deyişle, bilginin yokluğu, yokluğun bilgisi değildir [bir şeyin var olduğunu bilmemek, o şeyin yokluğunu bilmek değildir]. Bu mesele yaygın bir özdeyiş ve mesel olarak tanınmış ve şöyle söylenmiştir:

عَدَمُ الوِجْدَانِ لاَ يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ الْوُجُودِ

[Bir şeyin farkında olmamak, o şeyin var olmadığı anlamına gelmez. *Mütercim*] Şu hâlde doğru sözlü ve sözü doğrulanmış olan zatın [Hz. Peygamber'in (s.a.s.)] haber verdiği şey somut gerçeklikte sabittir, ister biz o haberin doğru olduğunu bilelim, ister bilmeyelim. Bir diğer ifadeyle, Allah'ın kendisini insanlara elçi olarak göndermek üzere seçtiği kimse somut gerçeklikte peygamberdir, insanlar onun peygamberliğinden ister haberdar olsunlar, ister olmasınlar. Dolayısıyla, peygamberliğin ve peygamberin doğruluğunun somut gerçeklikteki sübûtu, bırakalım bizim aklımıza bağlı olmayı, bizim varlığımıza dahi bağlı değildir.

Bu öncüllerden şu sonuç çıkmaktadır: Akıl, naklin aslı ve esası değildir ve nakle naklin kendisinin sahip olmadığı bir şeyi veremez. İbn Teymiyye burada düşünülmesi ve araştırılması gereken bir noktaya işaret eder: Bilgi, bilgi olmak bakımından bilinen şeye uymalı ve onunla örtüşmelidir. Buna göre, bilgi bilinenle örtüşmesinde bilinene muhtaçtır. Ama bilinen, somut ve nesnel bir şey olmak bakımından bilgiye muhtaç değildir. Bir diğer ifadeyle, bilgi bilinene tâbi olduğu için, bilinen üzerinde etkide bulunamaz. Ama bilinen, tâbi olunan olduğu için, bilginin muhtaçlığının temeli olur.

Şöyle söylenebilir: Bilgi, sadece bilinen üzerinde etkili olmaz, bilakis aynı zamanda bazen bilinenin ortaya çıkışının sebebi olur. Örneğin insan bir şey

yapacağı zaman, ilk olarak onu tasavvur eder, sonra ona ilişkin bilgisinden hareketle o şeyi yapar. Buna göre, insanın fiiline bağlı olan şeylerde, bilinen bilgiye bağlı ve muhtaç olacaktır. İbn Teymiyye bu noktaya dikkat çeker ve bilgiyi amelî ve nazarî olmak üzere iki kısma ayırır. O, amelî bilgi konusunda bilinenin bilgiye bağlı olduğunu kabul eder. Buna karşılık nazarî bilgide durum böyle değildir. Zira zikredildiği üzere, nazarî ve haberî bilgide, bilinen somut bir olgu olduğu için, kendisinin varlığında ve somutluğunda bilgiye muhtaç değildir. Örneğin Allah'ın birliği, isim ve sıfatları insanın malumu olmakla birlikte, somut gerçeklikte ve özü itibarıyla bilinmeye tâbi değildir ve insanın bilmesine muhtaç değildir. Şeriat ve akıl da bu türdendir. Zira şeriat Allah katından gönderilmiştir ve olgusal gerçeklik olarak kendi özü itibarıyla vardır ve sabittir, ister onu aklımızla idrak edelim, ister etmeyelim.

Sonuç olarak kutsal şeriat, özü itibarıyla bizim onu bilmemize ve idrak etmemize muhtaç değildir. Ama biz şeriatın olgusal gerçekliğine muhtacız ve ona ulaşmak için onu öğrenmek zorundayız. Akıl yoluyla şeriatın olgusal gerçekliğini elde ettiğimizde, önceden sahip olmadığımız bir şeye nail oluruz. Buna karşılık şeriata ilişkin bilgi elde edemediğimizde bilgisiz kalırız ve bu büyük bir eksikliktir. Özetle kutsal şeriat, akla muhtaç değildir, ama akıl daima şeriata muhtaçtır. Nakil, kendi nesnel sübûtunda akla bağlı ve muhtaç değildir. Bizim naklin doğruluğuna ilişkin bilgimizin akla bağlı olduğu şeklindeki ikinci kısma dair İbn Teymiyye başka bir tavır alır ve yeni bir çabaya girişir. O mealen şöyle söyler: Bizim naklin doğruluğuna ilişkin bilgimizin akla muhtaç olduğu doğrudur; ama burada "akıl" ile kastedilen nedir?

Naklin doğruluğunu garanti eden akıl hakkında iki ihtimalden söz edilebilir:

1) Birinci ihtimal: Akılla kastedilen, bütün insan bireylerinde bulunan bir tür içgüdüdür.

2) İkinci ihtimal: Akılla kastedilen, söz konusu içgüdü ile elde edilen bilgilerdir.

İbn Teymiyye mealen şöyle söyler: Akılla kastedilen bir tür içgüdü ise, içgüdünün bilgi olmadığını, dolayısıyla bazen nakil ile çatışmasının söz konusu olmadığını zorunlu şekilde kabul etmeliyiz. Ayrıca içgüdü tıpkı hayat/canlılık gibi, sadece her türlü naklî bilginin değil, aklî bilginin de gerçekleşmesinin ve var olmasının şartıdır. Şu husus da kabul edilmektedir ki bir şey, başka bir şeyin gerçekleşmesinin ve var olmasının şartı olursa, hiçbir zaman onunla çatışamaz. Ama akılla kastedilen, içgüdü yoluyla elde edilen pek çok bilgi ise, bu bilgiler sayılamayacak kadar çok olduğu ve naklin doğruluğunu ispatlayan bilginin bütün bilgiler olmadığı ifade edilmelidir. Zira naklin doğruluğunu ispatlayan bilginin, Hz. Peygamber'in sözünün doğruluğunu ispatlayan

şeylere bağlı olduğunu açıkça biliyoruz. Yine şu nokta da kabul edilmektedir ki, Hz. Peygamber'in sözünün doğruluğunun ispatında bütün bilgilerin dahli yoktur, bilakis bunu ispatta dahli olan bilgiler Yaratıcı'nın varlığını ve peygamberler göndermenin gerekli olduğunu ispatlayan delillerdir.

İbn Teymiyye burada çoğulculuk metodu temelinde akıl ile nakil arasındaki çatışmayı ortadan kaldırmaya, din ve iman ehlini bu mücadele ve tartışmaların belasından ebediyyen kurtarmaya çalışmaktadır. Zira ifade edildiği üzere, bazen şeriatla çatışan aklî bilgiler, kendileri aracılığıyla Hz. Peygamber'in sözünün doğru olduğunun ispatlandığı aklî bilgilerden başkadır. Bu yüzden böylesi aklî bilgilerin reddedilip geçersiz sayılması hiçbir şekilde, kendileri aracılığıyla naklin doğruluğunun ispatlandığı aklî bilgilerin reddedilmesi ve geçersiz sayılması değildir. Sonuç olarak nasıl ki bazı naklî şeylerin inkârı bütün menkûllerin geçersiz sayılması değilse, bazı ma'kûl şeylerin inkârı da bütün ma'kûllerin geçersiz sayılması değildir.

İbn Teymiyye'ye göre bazı ma'kûl şeylerin geçersiz sayılması bütün ma'kûllerin geçersiz sayılması olmadığı gibi, bazı ma'kûllerin doğruluğunun ispatından bütün ma'kûllerin doğru olması gerekmez. Bu hüküm naklî şeyler hakkında da geçerlidir, zira bazı naklî şeylerin nefy ve iptal edilmesi, bütün naklî şeylerin nefy ve iptal edilmesi değildir, tıpkı bazı menkûlâtın doğruluğunun ispatının bütün menkûlâtın doğruluğunun ispatı olmadığı gibi. Buna göre nasıl ki naklî şeylerde bağlantı şart değilse ve birbirine bağlı olmaksızın gerçekleşiyorlar ise, İbn Teymiyye'ye göre aklî şeyler de aynı hükme tâbidir ve bazı aklî şeylerin iptali, bütün aklî şeylerin iptalini gerektirmez. Daha hayret verici olan şudur ki İbn Teymiyye kendi iddiasını ispatlamak ve aklî şeyler arasındaki ilişkiyi nefyetmek için insanların ittifak ve icmaına tutunmakta ve mealen şöyle demektedir: Bütün insanlar, ma'kûl şeyler adını verdikleri şeylerin hem doğrusunun hem yanlışının olduğu, hepsinin doğru sayılamayacağı gibi hepsinin yanlış da sayılamayacağı hususunda ittifak etmişlerdir. Yani ma'kûlât olarak isimlendirilen şeylerin bir kısmı doğru, diğer bir kısmı yanlıştır. İbn Teymiyye'nin bu konudaki ifadesi şöyledir:

والنَّاسُ مُتَّفقون على أنَّ ما يُسمَّى عقليَّاتٍ منه حقٌّ ومنه باطلٌ

İbn Teymiyye bu alıntıda şöyle söylemektedir: İnsanlar akliyyât olarak isimlendirdiği şeylerden bir kısmının doğru, bir kısmının yanlış olduğu hususunda ittifak ederler. Onun bu ifadeyle demek istediği, eğer nakille çatışan akıl yanlış sayılırsa, bundan kendisiyle naklin ispatlandığı bir başka aklın da yanlış sayılması gerektiği sonucu çıkmaz, zira aklî bir şey yanlış sayılmakta, buna karşılık bir başka aklî şey doğru sayılmaktadır.

İbn Teymiyye'nin bu ifadesinde bariz bir hata ve açık bir mugalata göze çarpmaktadır. Şüphesiz insanların akliyyât olarak isimlendirdiği şeyler, tıpkı doğru hakikatler içerebilecekleri ve doğru olabilecekleri gibi, yanlış şeyler de içerebilirler. Ancak bu söz, gerçekte ma'kûl olanın hem yanlışı hem de doğruyu içereceği anlamına gelmez. Bir diğer ifadeyle, insanların akliyyat olarak isimlendirdiği şeyin yanlış ve doğru içermesi, ma'kûlâtın gerçekte ve özünde yanlış ve doğrusunun olduğu anlamına gelmez. İbn Teymiyye burada sübût ve ispat makamında bir karışıklığa sebebiyet vermekte ve özünde ma'kûlât olan şeyleri insanların ma'kûlât dediği şeyle bir ve aynı saymaktadır.

Bu konunun başında İbn Teymiyye'nin naklin akla bağlılığı meselesinde sübût makamı ile ispat makamını ayırt ettiğini ve şöyle dediğini görmüştük: "Nakil", somut gerçeklikte ve özünde -ki bu durumuna sübût makamı denir-, akla bağımlı değildir; buna karşılık, ispat makamında, yani bizim "nakil"in doğruluğuna ilişkin bilgimiz akla bağımlıdır. Ancak bu sözü söyleyen kimse burada sübût ve ispat makamı arasında bir ayrım yapmamakta ve özünde ma'kûlât olanları insanların ma'kûlât dediği şeylerle bir ve özdeş saymaktadır. İbn Teymiyye nakil ve sözde doğruluğa sübût ve özünde doğruluk makamını nispet eder; buna karşılık akıl konusunda sübût ve özünde doğruluk makamından söz etmez. Ona göre akıl, insanların ona akıl dediği şeydir. Ancak bu sözü nakil konusunda caiz görmez.

Mantık meselelerine aşina olan kimseler, sözde doğruluğun sözün vakıaya uygunluğu demek olduğunu gayet iyi bilirler. Şu hâlde vakıaya uygunluk, sübût ve özünde doğruluk olarak kabul edilirken salt ma'kûlün sübût ve özünde doğruluk makamı niçin olmasın? İbn Teymiyye'nin bütün çabası şu noktaya varmaktadır: Akıl, şeriatın sübûtunun asıl ve esası değildir; nakil ve sem'e katacak bir şeyi de yoktur. İbn Teymiyye'nin bu bağlamdaki ifadeleri şöyledir:

فتبيَّن بذلك أنَّ العقل ليس أصلاً لثبوت الشَّرْع فى نفسه ولا معطياً
له صفةً لم تكن له ولا مفيداً له صفةَ كمالٍ إذ العلمُ مطابقٌ للمعلوم
المستغنى عن العلم، تابع له، ليس مؤثّراً فيه[19]

[Böylece aklın şeriatın kendi özündeki sübûtu için bir asıl ve temel olmadığı, ona sahip olmadığı bir nitelik kazandırmadığı, ona kemal sıfatı sağlamadığı, zira bilginin bilgiden müstağni olan bilinenle örtüştüğü, ona tâbi olduğu ve onun üzerinde etkide bulunamadığı açıklığa kavuşmuştur. *Mütercim*] Bu alıntıda görüldüğü üzere, akıl şeriatın sübûtunun esası değildir; nakil ve menkûlât

19 *Der'u Te'ârudi'l-'Akli ve'n-Nakl*, s. 88.

âlemine vereceği bir şey yoktur. Çünkü bilgi, bilinene tâbidir, onun peşinden gider, peşinden giden ise peşinden gidilene muhtaçtır.

İbn Teymiyye burada aklın nakle önceliğini sadece sübût ve özünde doğruluk bağlamında inkâr etmekte, ama bir başka yerde ma'kûlün şeriatın naklî delillere önceliğini imkânsız saymaktadır. Onun bu iddiayı ispatlamak için getirdiği istidlâl şu şekildedir: Ma'kûl olmak veya ma'kûl olmamak, bir şeyin gerekli ve ayrılmaz niteliklerinden değildir, zira bir şey birisi için ma'kûl olur, bir başkası için ma'kûl olmaz. Bu hüküm belli bir kimsenin farklı halleri ve vakitleri için de geçerlidir, zira bir şey özel bir vakitte veya hâlde belli bir kimse için ma'kûl olur, aynı şey bir başka zamanda ve hâlde aynı kişi için bilinmeyen ve haberdar olunmayan bir şey olabilir! İbn Teymiyye akabinde, düşünce ehli arasında her zaman ihtilaf konusu olmuş ve hakkında bir çözüm yoluna ulaşılamamış bir dizi felsefî ve aklî meselelere işaret eder. Burada İbn Teymiyye şöyle bir sonuca varır: Akıllar bir olmadığı için onlar arasında özü itibarıyla apaçık olan bir şey yoktur ve aklın nakle önceliği insanların dalalete sürüklenmesine ve sonu görünmeyen bir yola girmesine sebep olur. O sonuçta şu noktaya vurgu yapar: Kutsal şeriat kendinde ve özünde doğru sözdür ve doğru olmak onun gerekli ve ayrılmaz bir özelliğidir. Bu sebeple farklılık onda değildir ve insanların hallerinin farklılığı sebebiyle farklı olmaz. Bu hakikati bilmek mümkündür ve insanları ona yönlendirmek imkânsız değildir. İbn Teymiyye'nin bu konudaki ifadeleri şöyledir:

فلو قيل بتقديم العقل على الشّرْع وليست العقول شيئًا واحدًا بيّنًا بنفسه، ولا عليه دليلٌ معلومٌ للنّاس، بل فيها هذا الإختلافُ والإضطرابُ، لوجب أن يحال النّاسُ على شيءٍ لا سبيل إلى ثبوته ومعرفته ولا اتّفاقٌ للنّاس عليه. أمّا الشّرْع فهو فى نفسه قولُ الصّادقِ وهذه صفةٌ لازمةٌ له، لاتختلف باختلاف أحوال النّاس[20]

[Aklın şeriata/dine önceleneceği söylenirse, bilinmelidir ki akıllar özleri itibarıyla apaçık, tek bir şey değildir ve ona götürecek insanların bildiği bir kılavuz yoktur; bilakis onun hakkında bu ihtilaf ve dağınıklık söz konusudur. Dolayısıyla akıl şeriata/dine öncelenirse insanlar, sübûtuna ve bilgisine yol olmayan ve insanların hakkında ittifak edemediği bir şeye yönlendirilmiş olur. Şeriata/dine gelince, o özü itibarıyla doğru kimsenin sözüdür ve bu insanların durumlarının değişmesi ile değişmeyen ayrılmaz bir özelliğidir. *Mütercim*] Bu alıntıda görüldüğü gibi, İbn Teymiyye akıllar için hiçbir şekilde bir birliğe kâil

20 *Der'u Te'ârudi'l-'Akli ve'n-Nakl*, s. 146.

değildir ve ona göre akıllar arasında özü itibarıyla apaçık bir şey yoktur. O, doğru söz için sübût ve özünde doğru olma niteliğine kâildir, ama akıl ve ma'kûl için hiçbir türden sübût ve özünde doğru olmak makamına kâil değildir.

Aklî meselelere aşinalığı olan kimseler, doğruluğun söze has bir nitelik olduğunu, sözün ise düşüncenin dilde ortaya çıkmasından başka bir şey olmadığını bilirler. Şu hâlde nasıl olur da doğruluk, sübût ve nesnel varlığa sahip olur da, akıl ve düşünce hiçbir sübût ve nesnel varlığa sahip olmaz? İbn Teymiyye bütün eserlerinde şeriatta sözün doğruluğunun olgusal ve nesnel bir gerçeklik olduğunu ve onda hiçbir anlaşmazlığın olmadığını vurgular. Ancak bu meselede, sözün doğruluğunun sözün doğruluğu olmak bakımından, yani mutlak anlamda, olgusal ve nesnel gerçeklikte bir ma'kûl olduğunu düşünmemektedir. Şu hâlde ma'kûl bir şey var olmayıp da doğru söz olarak nasıl genel kabul görür? İbn Teymiyye sözün doğruluğunu şeriatın ayrılmaz bir özelliği (*lâzim*) olarak görmekte, ancak onun ma'kûl olmasını gereksiz bir nitelik (*ğayr-i lâzim*) ve arazî bir durum olarak değerlendirmektedir. O, şu olguyu kabule yanaşmamaktadır: Sözün doğruluğu ma'kûl olmak demektir, ma'kûl olmayan bir şeyin ifadesi de sözde doğruluk sayılamaz. İbn Teymiyye'nin çoğulculuğu, ma'kûl olmayı varlıkların gereksiz bir niteliği olarak görmesine sebep olmuştur. Bu sebeple o *Der'u Te'ârudi'l-'Akli ve'n-Nakl*'inin bir başka yerinde akıl kelimesini araza delalet eden bir kelime olarak görmekte ve onu İslam düşünce ve kültürünün gereği saymaktadır. Onun ifadeleri şöyledir:

فإنّ لفظ العقل فى لغة المسلمين إنّما يدلّ على عرضٍ، إمّا مسمّى

مصدرِ عَقَلَ يَعْقِلُ عَقْلاً، وإمّا قوّة يكون بها العقل، وهى الغريزة[21]

[Akıl sözcüğü Müslümanların dilinde bir araza delalet eder ki bu durumda ya عَقَلَ يَعْقِلُ (*'a-ḳa-la ya'ḳilu*) fiilinin mastarıdır ya da akletmenin kendisi aracılığıyla gerçekleştiği bir güçtür, yani içgüdüdür. *Mütercim*] İbn Teymiyye bu ifadede, akıl için iki anlamı dikkate almakta ki ikisi de araz kategorisindedir. Ona göre akıl ya عَقَلَ يَعْقِلُ (*'a-ḳa-la ya'ḳilu*) fiilinin mastarıdır ya da insanın kendisi aracılığıyla hayat işlerini kazandığı bir içgüdüdür (*ğarîza*). Bu da şu anlama gelir: Bu çoğulcu düşünür nazarında insan bir hayvan derecesine indirilmiştir, vahşi hayvanlar ve sürüngenler gibi hayatını içgüdüleriyle devam ettirmektedir.

Büyük düşünürler nazarında insanı diğer hayvanlardan ayıran şey akıldır, zira insanda var olan şey hayvanlarda da vardır. Hayvanlarda görülmeyen ve insana has özelliklerden sayılan tek şey akıldır. İbn Teymiyye akıl adı verilen ve

---

21 *Der'u Te'ârudi'l-'Akli ve'n-Nakl*, s. 222.

asıl işi tümelleri idrak etmek olan insanın bu özelliğini sorgulamakta ve neticede ondan bir içgüdü olarak bahsetmektedir. İbn Teymiyye'nin düşünceleri ile tanışıklığı olan ve onun düşünce çizgisini takip eden kimseler onu savunmaya kalkmış ve bu huysuz düşünürün insanı hayvanlık derecesine indirmediğini, zira onun insan aklını bir içgüdü olarak değerlendirmesinin yanında, insanın konumunu dini ve dinî inançları kabulü çerçevesinde çok yüksek gördüğünü iddia ederler. Bu düşünce biçimi ve yönteminde insanı diğer hayvanlardan ayıran şey, dini ve ilâhî bilgileri kabul etmektir. Hayvanlar dinî bilgiler ve inançlar bağlamında söz söyleyemez, sadece insan bu meydana girer. İlâhî bilgiler kazanmak ve Hakk Teâlâ'nın emirlerine uymak suretiyle çok yüksek bir dereceye ve büyük bir makama ulaşır.

Şüphesiz burada gündeme getirilen şeyler İbn Teymiyye'nin görüşlerinin bir savunması olarak kabul edilebilir. Ancak bu savunma, kaçınılmaz olarak ele alınması gereken bir takım sorulara sebebiyet vermiştir. Sorulan ilk soru, dini kabul etmek ve doğru ilâhî inançları kazanmak akıl ışığının yardımı olmadan mümkün müdür, değil midir? Bu soruya cevap vermek o kadar kolay değildir. Bu soruya cevap vermek suretiyle belirli kişilerin fikrî çizgileri ve düşüncelerinin yol ve yöntemi belli olur. Bu soruya cevaben aşağıdaki dört varsayım tasvir edilebilir:

1) Dini kabul etmek ve Allah'ın emirlerine uymak akıldan yardım almadan mümkündür ve mümin bir kimse ne dini kabul etmek, ne de dinin içinde kalmak için akla ihtiyaç duyar.

2) Dini kabul etmek ve Allah'ın emirlerine uymak aklın ışığından yararlanmadan mümkün değildir ve inanan bir kimse hem dini kabul etmek hem de dinin içinde kalmak için akla ve düşünmeye muhtaçtır.

3) İnsan ilâhî dine inanmak için işin başlangıcında akla ve istidlâle muhtaç değildir, ama imanın ışığı kalbinde yer edindikten sonra dinî hakikatleri anlamak ve kavramak için akla ve düşünmeye muhtaçtır.

4) İnsan hak dini kabul etmek için işin başında akıl ve istidlâle muhtaçtır; ama iman ışığı kalbinde yerleştikten sonra artık akıl ve istidlâle muhtaç olmaz.

Biz burada hangi kişi ve grupların bu dört seçenekten hangisini kabul ettiklerinden ve savunduklarından bahsetmiyoruz. Bizim şimdi burada ele aldığımız şey İbn Teymiyye'nin nazariyesi ile alakalıdır. Şüphe yok ki o akıl ile nakil arasındaki çatışmayı bertaraf etme yolunda çok çaba harcamış, çok sayıda hacimli eser kaleme almıştır. Yine şu husus müsellemdir ki bir insan bilgi bağlamında aklın öneminden ve temel rolünden haberdar olmasaydı, akıl ve nakil arasındaki çatışmayı ortadan kaldırmak için bu ölçüde çaba sarf etmezdi. Buna göre diyebiliriz ki İbn Teymiyye aklı reddetmez, bilakis onun dinî bilgi

bağlamındaki önemini ve temel rolünü kabul ve itiraf eder. Bütün bunlarla birlikte, bir nokta gözden kaçırılmamalıdır: Bu çalışkan ve üretken düşünür akıl hakkında konuşurken, başkalarının akıl teriminden anladıklarından farklı, özel bir anlama işaret etmektedir.

Geçen sayfalarda İbn Teymiyye'nin aklı araz saydığını ve ondan bir içgüdü olarak bahsettiğini gördük. Açıktır ki akıl bir içgüdü olarak görülür ve değerlendirilir ise, meselenin kapalılığı daha da artar ve pek çok soruyu beraberinde getirir. İçgüdü (*ğarîza*) terimi genelde hayvanlar hakkında kullanılır; bu varlıkların hayatı ve davranışta bulunma biçimi içgüdünün kılavuzluğu temelinde açıklanır. Şüphesiz içgüdünün kılavuzluğu, hayvanların kendisi aracılığıyla hayatlarını sürdürdükleri bir kılavuzluktur. Ancak acaba insanın manevî hayatı da içgüdü temelinde devam eder mi? Burada içgüdünün tek bir anlamı olmadığı ve her bağlamda o bağlamla bağlantılı olarak amelde bulunduğu söylenebilir. Bunun anlamı, içgüdünün insanda hayvanlarda bildiğimizden farklı bir şekilde amelde bulunduğudur. Bir başka deyişle, İbn Teymiyye akıldan bir içgüdü olarak bahsederken kastettiği insan fıtratıdır. Yine şüphesiz ki fıtrat, dini idrak etmenin ve Allah'ı tanımanın en iyi ve açık yollarından biridir. Yüce Kur'ân'da da fıtrat yoluna işaret edilmiştir ve yine pek çok büyük İslam âlimi fıtrat yolunu dinin hakikatini anlayıp kavramak için tavsiye etmiştir. İbn Teymiyye de *Der'u Te'ârudi'l-'Akl ve'n-Nakl* adlı kitabının bir başka yerinde fıtrat yolu hakkında söz söylemiştir. Bütün bunlarla birlikte, temel soru aynı şekilde kendi kuvveti ile bâkîdir ve kendine verilecek uygun cevabı aramaktadır.

Fıtratı dini ve Allah'ı bilip tanımanın temel yolu sayan kimseler daima şu soruyla karşı karşıya kalacaklardır: İnsan fıtratının gereği olan şey, ma'kûl müdür, değil midir? Bu soruya olumlu cevap veren kimseler gerçekte fıtrî olmayı ma'kûl olmak olarak görür. Bir şeyin fıtrî olması da o şeyin ma'kûl olması olarak alınırsa, akıl veya fıtrat kelimesini kullanmak meselenin mahiyetinde bir değişiklik meydana getirmeyecektir. Şüphesiz, dinin cennetine girmek ancak inanç yoluyla olur. Ama inancın mahiyeti nedir ve bu değerli cevher nasıl elde edilir? İnsanın dünyada olup da çevresini tecrübe etmemesi mümkün değildir. Felsefe ve akletmek, hayatla beraber sürekli ve girifttir. İnsanın kendi vicdanı ile idrak ettiği şey asla aklına yabancı değildir. Bununla birlikte bazı hallerde insan aklı gizli ve örtülü olabilir.

Her halükârda âlemin ve varlığın anlamına vâkıf olmak akletme ve düşünmenin bir gereğidir ve felsefe, insan varlığının aklî yönünü gösterir. Şimdi bir şeyin fıtrî olmasının ma'kûl olmasından başkası olmadığını unutmaz isek, insanın kurtuluş yolu felsefe olacaktır; felsefe ise insan varlığının aklî yönünden başkası değildir.

4

İKİLİ YÖNTEM VEYA AKLI ALAYA ALMAK

Naklin zâhiri üzerinde donup kalmakta ısrar eden kimseler, aklî meselelere muhalefet ve düşmanlıkta hiç tereddüt etmezler. Aklî meselelere muhalefet eden kimseler aynı değildir, bilakis farklı yöntemler kullanırlar.

İbn Teymiyye akıl-nakil çatışması bağlamında bir mesele ortaya atar ve bir kural olarak şöyle söyler: "Aklın öncelenmesi, aklın hiçbir zaman öncelenmemesini gerektirir." Meselenin açıklaması şöyledir: Akıl ne zaman nakil ile çatışacak olsa, onları uzlaştırmak iki çelişiğin uzlaştırılması gibi olmaz. Yine akıl ve naklin ortadan kaldırılması, iki çelişiğin ortadan kaldırılması gibi de değildir. Bu iki varsayımdan geri kalan, aklın da nakle öncelenemeyeceğidir, zira nakil aklî burhan yoluyla sabit ve muhkem olur. Buna göre eğer aklı nakle önceleyecek olursak, kaçınılmaz şekilde, nakli geçersiz kılmış oluruz. Nakli de geçersiz kılarsak, doğal olarak, nakli ispat eden aklın geçersizliğine hükmetmiş oluruz. Yine müsellemdir ki aklın geçersizliği sabit olduğunda, nakille çatışmaya girmesi mümkün değildir, zira geçersiz olan bir şey geçerli bir delille çatışma yetkisine sahip olmaz. Buna göre aklı öncelemek, aklın asla öncelenmemesini gerektirir. İbn Teymiyye'nin bu konudaki ifadeleri şu şekildedir:

إذا تعارض العقل والنَّقل وجب تقديم النَّقل لأنَّ الجمع بين المدلولين جمعٌ بين النَّقيضين ورفعهما رفع للنقيضين، وتقديم لعقل ممتنع لأنَّ العقل قد دلَّ على صحَّة السَّمع. فلو أبطلنا النَّقل لكنَّا قد أبطلنا دلالة العقل وإذا أبطلنا دلالة العقل لم يصلح أن يكون معارضًا للنَّقل...فكان تقديم العقل موجبًا عدمَ تقديمه، فلا يجوز تقديمه

[22] [Akıl ile nakil çatışırsa, naklin öncelenmesi gerekir, zira bu iki anlamı uzlaştırmak, iki çelişiği uzlaştırmak veya iptal etmek gibidir. Zira aklın öncelenmesi imkânsızdır, çünkü akıl naklin doğruluğuna delalet etmiştir. Bu durumda nakli geçersiz sayarsak, aklın delaletini de geçersiz saymış oluruz. Aklın delaletini geçersiz sayarsak akıl nakille çatışamaz… Şu hâlde aklın öncelenmesi aklın öncelenmemesini gerektirir, dolayısıyla öncelenmesi caiz olmaz. *Mütercim*] İbn Teymiyye bu alıntıda aklı öncelemenin, aklı öncelememeyi gerektireceğini söylemektedir, zira akıl öncelendiğinde nakil geçersiz olacak, nakil geçersiz olduğunda ise, naklin kendisi aracılığıyla ispat edildiği akıl da geçersiz olacaktır. Şu hâlde aklı öncelemek, aklı asla öncelememeyi gerektirecektir.

İbn Teymiyye bir başka yerde bu meseleyi gündeme getirmiş ve orada nakli akla öncelemiştir. Ancak oradaki istidlâl şekli burada ortaya koyduğu istidlâl şeklinden farklıdır. İbn Teymiyye orada nakille çatışan akıl ve kendisi aracılığıyla naklin ispatlandığı akıl arasında fark ve ayrılık olduğunu söyler. Bu sebeple, bir aklın geçersizliğini bir başka aklın geçersizliğinin sebebi olarak görmez ve açıkça şöyle söyler: Nakille çatışan aklı geçersiz saydığımızda, naklin ispatının kaynağı olan aklı da geçersiz saymamız gerekmez. Ancak onun burada söylediği farklı bir şekle ve yönteme sahiptir, zira onda iki akıl arasındaki ayrılık ve farklılıktan hiçbir şekilde bahsedilmez. İbn Teymiyye burada naklin geçersizliğinin, kendisi aracılığıyla naklin ispatlandığı aklın geçersizliğini gerektireceğini vurgular; bu aklın geçersizliği ise mutlak aklın geçersizliğinden başkası değildir. Bu yüzden, aklın öncelenmesi gerçekte aklın öncelenmemesidir. Bir başka deyişle İbn Teymiyye akıl karşısında ikili bir tavır benimser. Zira bir bağlamda nakille çatışan akıl ile naklin ispatının kaynağı olan akıl arasında farklılık olduğunu söylemekte ve ikisi arasında ayrım yapar. Ancak öteki bağlamda bu iki aklın ayrı ve farklı olduğuna kâil olmaz ve naklin ispat kaynağı olan aklın geçersizliğini mutlak aklın geçersizliği olarak görür. O nakli geçerli görmenin tek bir mutlak geçerli görme olduğunu ispatlamak için, naklin ispat kaynağı olan aklın mutlak olduğunu [kimine geçerli, kimine

22 *Der'u Te'ârudi'l-'Akli ve'n-Nakl*, s. 170.

[illegible] denilemeyeceğini, hepsi hakkında aynı hükmün geçerli olduğunu] [illegible] Ancak o, aklın mutlak olduğunun söylendiği takdirde, ondan kimisi-[illegible] [illegible] kimisinin geçersiz olduğunun söylenemeyeceğinden habersizdir. [illegible] [illegible]ye bu mantıksal gereklilik ve ilişkiye (*telâzum*) dikkat etmemiş ve [illegible] nazarî faydası gereği, ikili yöntemi benimsemiştir. Bilinmelidir ki [illegible] [illegible] karşısında ikili bir tavır benimsemesi hâlinde, gerçekte aklı ciddiye [illegible] demektir. Yine müsellemdir ki bir insan aklı ciddiye almazsa, akıl da [illegible] [illegible]ığında ciddi olmayacak ve akıl alaya alındığında bütün herşey hayalî [illegible] [illegible] dönüşecektir. Bir diğer deyişle, insan akla yabancı ve uzak olursa, [illegible] [illegible] yabancı ve uzak olur. Zira aklın insanla samimiyeti ancak insanın [illegible] [illegible]imiyetine bağlıdır. Ancak bir kimse akla samimiyet gösterdiği tak-[illegible] [illegible] da onunla samimi olur. Bir kimse akla yabancı ve uzak olduğu tak-[illegible] [illegible]dan nasıl yakınlık bekleyebilir? Aklı ciddiye almayan kimse, âlemi [illegible] [illegible] görmez. Âlemi ma'kûl görmeyen kimsenin ise kendi kendine de inan-[illegible] [illegible] İnsan aklının saygıdeğerliği özü ve zatı itibarıyladır. Başka hiçbir [illegible] [illegible] saygıdeğerlik ve kıymet katamaz. Bilakis akıl, herşeyin doğruluğuna [illegible] [illegible]değerliğine şahitlik eder.

[illegible] [illegible] açığa çıkarır, hem de eleştirir. Bu yüzden aklın eleştirisi, yine akılla [illegible] Akıl kendisini eleştiri mihengine vurduğunda, aslında kendi tevazuu-[illegible] [illegible] gösterir. Bu yüzden tevazunun aklın özelliklerinden olduğu söylenebilir. [illegible] tevazu göstergesi ifade aklın eserlerindendir:

[illegible] bilmediğimi bilmem noktasına ulaşır."

[illegible]riyeli Clement (ö. 219) aklı kullanmayı özü itibarıyla iyi görür. Zira [illegible] [illegible]de insanı akıllı olarak yaratmıştır ve nasıl ki vahiy doğru yola iletmek [illegible] akıl da halkı doğru yola iletmek içindir.

[illegible] [illegible] hissediliri akıl ve akledilirin yerine koyanlar ve pozitif bilimi gerçek [illegible] ölçütü sayanlar insan idrakinin ve bilgisinin büyük bir alanını boşa [illegible]kları gibi, duygusal olarak insan, ruhunda ve nefsinde tatminsizliklerle [illegible]şacaktır. Pozitif bilim, "Nedir?" ve "Niçin?" türünden sorulara cevap [illegible]ede insan kitlelerinin isteklerini tatmin edemez. Bu bilimler sadece "na-[illegible] [illegible] türünden sorulara cevap verir.

[illegible] tabiatından neş'et eden soruları, "Nedir?", "Niçin?" ve "Nasıl?" olmak [illegible] üç soruda özetlersek, pozitif bilimler sadece son soruya cevap verir, ilk [illegible] soruya cevap sadedinde sessiz kalır. "O, var mıdır?", "O mudur?" ve "O, [illegible] vardır?" insanın en aslî ve en esaslı sorularındandır ve Aristo mantığında [illegible] [illegible] şekilde düzenlenmiştir. Bu üç soru, insanın gerçek ve temel sorularından [illegible] akıldan yardım almadan onlara cevap vermek de mümkün olmayacaktır. [illegible] asıl mesele, insanın gerçek ve temel sorusunun ne olduğudur. Yine

gerçek soru, gerçek olmayan sorudan nasıl ayırt edilir? Bu son soru, sorunun mahiyetinin ne olduğu sorusunu sormayı gerektirir. Bu soru da “O, nedir?” ile ifade edilen şeydir. Bazıları, “O, nedir?” ve “O, var mıdır?” sorularının gerçek sorular olmadığını ve sadece sorunun suretini gösterdiğini düşünürler. Ancak sadece işaretle zikrolunduğu üzere, gerçek soruyu gerçek olmayan sorudan ayırmak “O, nedir?” sorusu ile sorunun mahiyetine dair soru sormayı gerektirir. Zira sorunun gerçek mahiyeti bilinmediği sürece, gerçek soruyu gerçek olmayan sorudan ayırt etmek mümkün olmaz.

Buna göre “Nedir?” ve “Niçin?” gibi sorular gerçek ve esaslı sorulardır ve akıldan yardım almaksızın onlara cevap vermek mümkün değildir. Gerçek ve esaslı soru nedir ve böylesi sorulara nasıl cevap verilir? Bu soruların cevabı başka bir yerde ele alınmalıdır. Şimdi burada bahis konumuz olan şey şudur: İbn Teymiyye akıl ve istidlâl ile ilgili olarak sarf ettiği büyük çaba ve gayretlere rağmen, akla yönelik tek bir tavır ve yaklaşıma sahip değildir. Daha önce zikrolunduğu üzere, o, akla pragmatist ve faydacı bir yaklaşım sergilemektedir. O pek çok önemli mantık meselesini akliyyâttaki safsata ve sem’iyyâttaki karmata/uydurma olarak tanımlamış, ama aynı zamanda kendi fikirlerini mantıklı bir şekilde açıklamaya çalışmıştır.

İbn Teymiyye mantık bilginlerini şu âyetin muhatabı kılmıştır:

وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ[23]

Yani mantıkçılar, eğer doğru işitip doğru anlamış olsaydık, cehennem ehli arasında bulunmazdık, diyen kimselerdir. Mantığı savunan kimseler şöyle söyler: Mantık özü itibarıyla İslam akaidinin ne doğruluğunu ne de yanlışlığını gerektirir. Bilakis mantık kuralları, uyulduğu takdirde düşünceyi yanlıştan koruyan alet ve araçlardır. İbn Teymiyye bu kimselere saldırır ve der ki: Mantık meselelerinden pek çoğu, safsata ve fesat doğurur; mantıkçılar cehenneme girecektir. O İslam’ın başlangıç yıllarında müslümanlar arasında meşhur olan şu sözü beğenir: “ Mantık, insanı zındıklık ve küfre götürür.” İbn Teymiyye’nin bu konudaki sözlerinden bir kısmı şöyledir:

بل كثير ممّا ذكروه في المنطق يستلزم السفسطة في العقليّات
والقرمطة في السّمعيّات ويكون من قال بلوازمه ممّن قال الله فيه
﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾

23 Mülk Sûresi, 67:10.

[Bilakis onların mantık alanında söylediklerinin çoğu aklî meselelerde safsata, naklî meselelerde karmatîlik gerektirir ve mantığın gerektirdiği şeyleri savunan kimse Allah'ın kendisi hakkında "Eğer kulak verip anlasaydık, şu alevli ateştekilerden olmazdık"[24] dediği kimselerdendir. *Mütercim*] Görüldüğü gibi, İbn Teymiyye pek çok mantık meselesini safsata doğuruyor olarak görür ve mantıkçıları da cehennemlik sayar. Ona göre Allah'ı bilmek ve ilahiyat alanında ne şumûlî kıyas ne de temsilî kıyas kullanılabilir. Onun şumûlî kıyasla kastettiği, mantıkta "burhan" olarak isimlendirilen şeydir. O bu bağlamda "burhan" sözcüğünü kullanmaz, zira bu kelime Kur'ân-ı Kerîm'de kullanılmıştır. İbn Teymiyye, Aristo ve takipçilerinin burhan dediği şey için bir Kur'ânî terimi kullanmak istemez.

Her halükârda İbn Teymiyye, ilahiyat ve metafizik alanında burhan ve temsili kullanmayı problemli görür. Çünkü temsil, kendisinde, bir hükmün bir şey için o şeyin bir başka şeye benzerliği sebebiyle bilinir kılındığı bir hüccettir. Oysa Hakk Teâlâ hiçbir şeyin benzeri ve dengi değildir ve bu yolla bir şey O'nun mukaddes zatı için ispat veya nefy edilemez. Burhan hakkında da durum aynı minval üzeredir. Çünkü burhanî kıyasta büyük tümel öncül, temel şart sayılmaktadır ve onun bütün bireyleri eşit bir şekilde kapsaması (*şumûl*) gerekli ve zorunludur. Oysa Hakk Teâlâ'nın birçok eşit bireyle tümel bir şey içinde, tek bir tür olarak yer alması imkânsızdır. İbn Teymiyye'nin bu konudaki ifadeleri şöyledir:

وممَّا يُوضِّح هذا أنَّ العلمَ الإلهيَّ لا يجوز أن يُسْتَدَلَّ فيه بقياسٍ تمثيليٍّ يستوي فيه الأصلُ والفرعُ ولا بقياسٍ شموليٍّ تستوي فيه أفرادُه، فإنَّ الله سبحانه ليس كمثله شيءٌ فلا يجوز أنْ يُمَثَّلَ بغيره ولا يجوز أن يَدْخُلَ هو وغيْرُه تحت قضيَّةٍ كلِّيَّةٍ تستوي أفرادُها[25]

[Bunun açıklaması şudur: Metafizikte asıl ve fer'in eşit olduğu temsilî kıyasla veya bireyleri eşit olan şumûlî kıyasla delil getirmek caiz değildir. Çünkü Allah Teala'nın benzeri yoktur. Bu yüzden O'nun bir başkasına benzetilmesi, ayrıca O'nun ve başkalarının bireyleri eşit olan bir tümel önermeye dâhil edilmesi caiz değildir. *Mütercim*] Bu alıntıda görüldüğü üzere, İbn Teymiyye temsil ve burhan yolunu ilahiyyat alanında kapalı görmekte ve sonuçta mantık atının ayağının metafizik konularda topal olduğunu düşünmektedir.

---

24 Mülk Sûresi, 67:10.

25 *Der'u Te'ârudi'l-'Akli ve'n-Nakl*, s. 29.

Onun burada ortaya koyduğu şey, modern Batılı düşünürlerin konumundan da anlaşılabilir. Burada İbn Teymiyye bazı hususlarda, Alman filozof Immanuel Kant'a maksat ve iddia yönünden oldukça yakın ve uyumludur, her ne kadar onun yolu Kant'ın izlediği yoldan oldukça uzak olsa da. İlk felsefe ve metafizik meseleleriyle tanışıklığı olan kimseler, İbn Teymiyye'nin buradaki sözünün gerçeklikten ne kadar uzak olduğunu iyi bilirler. Bu çalışkan düşünür şunu anlamak istememekte veya anlayamamaktadır: İlk felsefenin konusu ya da en yüce ilmin [yani metafiziğin] konusu, "varlık olmak bakımından varlık"tır; metafizikçi filozof, varlığın hallerinden küllî/genel olarak bahseden kimsedir. Burada "küllî" ile kastedilen bireyleri olan ve bireylerin somut arazlarla birbirinden ayrıldığı şey değildir; bilakis burada küllî ile kastedilen, bahis konusu varlığın belli bir şeye özel olmaması ve var olan her şeyin var olmak bakımından bahis konusu olabilmesidir. Buna göre metafizikçi filozof varlığın hallerinden küllî bir şekilde bahseder, bu sebeple mutlak varlığın hallerini küllî olması bakımından bilir. Diğer taraftan şu mesele de müselllemdir: Varlık, varlık olmak bakımından, varlık olmayanın halleri ile nitelenmez.

Bu bahisten çıkan sonuç şudur: Metafizikte ele alınan haller, varlık olmak bakımından varlık ile ya eşit ya da ondan daha özel olan hükümlerle sınırlıdır. Varlık olmak bakımından varlıktan daha özel olarak bilinen haller, kendisinin karşısında yer alan bir şey ile birlikte göz önüne alındığında, zorunlu şekilde, varlık olmak bakımından varlık ile eşit olacaktır. Örneğin, varlık olmak bakımından varlıktan söz edilirken mutlak dışsallık, genel birlik, küllî fiilîlik gibi meseleler ortaya atılmaktadır. Şüphesiz bu terimlerden her biri, varlık olmak bakımından varlıkla eşittir ve tabii ki metafizikte bu terimlerden her birine karşılık gelen şeylerden de söz edilir. Nitekim şöyle denir: Varlık, ya dışsaldır [dış dünyada mevcuttur], ya da zihinseldir; ya birdir, ya da çoktur; ya bilfiildir, ya da bilkuvvedir. Şüphesiz bu terimlerden her biri, kendisinin mukabili ile birlikte ele alındığında zorunlu olarak varlık olmak bakımından varlıkla eşit olacaktır. Dolayısıyla, böylesi konuların toplamı, dış dünyada var olmak bakımından varlık olmayan şeyleri, ilk felsefenin veya metafiziğin meselelerini oluşturur.

Şu nokta da önemlidir ve burada gözden kaçırılmamalıdır: İlk felsefenin veya en yüce ilmin meseleleri gerçekte anlamlarını ters yüklem (*'aks-i haml*) yoluyla ifade eder. Örneğin, ilk felsefede "Zorunlu Varlık, vardır ve mümkün varlık, vardır", denildiğinde, bu "Varlık, zorunludur ve varlık, mümkündür" anlamına gelir. Bu söylenilenler ışığında ilk felsefede veya metafizikte ortaya konulan önermelerin veya meselelerin tümel olduğunu ve mantıkî burhanın bu önermelerin tümelliği temelinde geçerlilik kazandığını söyleyebiliriz. Mantıkî burhanın geçerliliğe sahip olduğu yerde, temsil de kullanılabilir. Burada şunu söyleyebiliriz: İbn Teymiyye'nin burhan ve temsilin geçersiz olduğuna dair söyledikleri, ontoloji konusunda (*el-ilâhiyyât bi'l-ma'nâ el-e'amm*) veya ikin-

ci dereceden felsefî ma'kûller/akledilirler bahsinde zikredilen şeylerden başkası değildir. Zira o, Hakk Teâlâ'nın zatı hakkında söz söylemektedir ve Hakk Teâlâ'nın benzeri ve dengi olmadığı ve diğer bireylerle bir tür altına girmediği için, temsil ve burhanın O'nun biricik varlığı hakkında yetkisiz ve geçersiz olduğunu söyler. Bu itiraza cevaben şöyle söylenir: Hakk Teâlâ'nın benzerinin ve denginin olmadığı ve diğer bireylerle bir tür altına girmediği doğrudur. Ancak Hakk Teâlâ'nın kutsal zatı, Zorunlu Varlık olarak ifade edilir ve Zorunlu Varlık, ilk felsefenin ve en yüce ilmin en önemli meselelerinden biridir. Hakk Teâlâ'nın kutsal zatından Zorunlu Varlık olarak bahseden kimse, bunun yüce ilmin meselelerinden biri olduğunu ve yüce ilimde varlığın hallerinden genel ve küllî olarak söz edildiğini iyi bilir. Yine şüphe yok ki varlığın hallerinden küllî olarak söz edildiğinde, küllîlik bakımından burhanın konusu olur.

Her halükârda, "Zatıyla Zorunlu Varlık, her yönden zorunlu varlıktır" denildiğinde, mantığın sağlam ve geçerli burhanının teyit ettiği bir iddia ortaya konulmuş olur. Bu önermenin, genel bir kural olarak geçerli olduğu ve onu aklî burhanın teyit ettiği doğrudur. Ancak şu noktada da şüphe yoktur: "Zatıyla Zorunlu Varlık" birdir ve bu zorunlu varlık anlamı dış dünyada sadece tek bir bireyde gerçekleşir. Başka metafizik kural ve meseleler hakkında da durum aynı minval üzeredir.

İbn Teymiyye'nin bir taraftan temsil ve burhan yolunu metafizik âleme ve Hakk Teâlâ ile ilgili meselelere kapatmaya, diğer taraftan da bu meseleler için bir tür burhan bulmaya çalışması hayret vericidir. İfade edildiği üzere, bu çalışkan düşünüre göre temsil ve burhanî kıyas Hakk Teâlâ ile ilgili meselelerde gerçekleşemez, zira Hakk Teâlâ'nın benzeri ve dengi yoktur ve diğer bireylerle bir tür altına girmez. Bu yüzden Hakk Teâlâ hakkında temsil kullanılamaz ve kıyasî burhana yönelmek de bu konuda işe yaramaz. İbn Teymiyye mealen şöyle söyler: Hakk Teâlâ ile ilgili meselelerde temsil ve burhan yolunun kapalı olduğu doğrudur, ama bu tür meseleleri ispatlamak için burhana ulaştıracak bir başka yol vardır. Bu düşünüre göre Hakk Teâlâ ile ilgili meselelerde gerçekleşebilecek tek kıyas, öncelik kıyasıdır (*kıyâs-ı evleviyyet*). Öncelik kıyası şöyledir: Bir şey, mükemmellik olarak bir mümkün varlıkta sabit olduğu ve onda hiçbir eksiklik ve ayıp olmadığı takdirde, Zorunlu Varlık o mükemmelliğe sahip olmaya daha layık ve *önceliklidir*. Eksiklik ve ayıp tarafında da durum bu hâl üzeredir. Yani, mükemmelliği ortadan kaldıran ve mahlûk türlerinden nefyedilmesi gerekli olan eksiklik ve ayıp zorunlu olarak, Hakk Teâlâ'nın varlığından öncelikli olarak nefyedilmelidir. İbn Teymiyye bu tür istidlâle öncelik kıyası adını vermiş ve onu Hakk Teâlâ ile ilgili meselelerin ispatında kullanılacak en iyi yöntem olarak nitelendirmiştir. Ona göre selef-i sâlih ve din büyükleri Hakk Teâlâ ile ilgili meselelerde bu yolu izlemiş ve bu öncelik kıyasıyla istidlâlde bulunmuşlardır.

İbn Teymiyye bu istidlâlin kökünü Kur'ân'da aramış ve şu âyeti iddiasına delil yapmıştır:

لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ

وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ[26]

["Kötü mesel ve sıfat, ahirete inanmayanlar içindir. En yüce meseller ve sıfatlar ise Allah'a aittir. O, her şeyden üstün ve hikmet sahibidir."[27]] Bu ayetin İbn Teymiyye'nin öncelik kıyası adını verdiği şeyle münasebeti şudur: Bu ayetin anlamının gereğine göre en yüce mesel ve sıfatlar Hakk Teâlâ'ya hastır, kötü ve beğenilmeyen mesel ve sıfatlar kâfirlere hastır.[28] Öncelik kıyasında da bu anlama bir dereceye kadar riayet edilmekte ve şöyle söylenmektedir: Yaratıklar için mükemmellik ve kemal olarak sabit olan ve kendisinde bir eksiklik ve ayıp bulunmayan şeyin Hakk Teâlâ'ya nispet edilmesi daha uygun ve öncelikli olacaktır. Fıkıh usulü âlimleri de bu tür istidlâli dikkate almış ve ondan "mefhûm-ı muvâfakat" olarak bahsetmiştir. Tabii ki fıkıh usulü âlimlerinin nazarında bu istidlâl türü ilahiyyata ve Hakk Teâlâ ile ilgili meselelere has değildir ve daha ziyade fıkıhta kullanılmıştır. Örnek olarak, şu ayetin mefhumuna bakılabilir:

فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ[29]

[Anne-babana "öf!" bile deme.[30]] Yani, anne ve babana "öf" dahi demeyiniz. Bu ayetin mefhumundan, anne ve babaya zulüm ve eziyet etmenin kat be kat daha kötü ve iğrenç olduğu çıkarsanır. Fıkıh usulü âlimlerinin bu konuda özet olarak söylediği İbn Teymiyye'nin söylediğine yakın olmakla birlikte, öncelik kıyası konusundaki istidlâli ile aynı olmadığı ifade edilmelidir.

Her halükârda İbn Teymiyye Hakk Teâlâ ile ilgili meselelerde öncelik kıyasına dayanmış, ama bu konuda her türlü temsili ve burhanî kıyası reddetmektedir. Onun bu tutumundaki motif ve itkisi, Tanrı'yı tenzih etmekten başka bir şey değildir. Ancak işin gerçeği şu ki bu çalışkan düşünür burada da ikili bir yöntem benimsemiştir.

---

26 Nahl Sûresi, 16:60.

27 Nahl Sûresi, 16:60.

28 *Der'u Te'ârudi'l-'Akl ve'n-Nakl*, s. 29.

29 İsrâ Sûresi, 17:23.

30 İsrâ Sûresi, 17:23.

İbn Teymiyye'nin bir istidlâl türünü reddetmesi, diğer bir istidlâl türünü kabul etmesi, gerçek ve nesnel bir ölçüt değildir. Bir başka deyişle, onun bu konudaki red ve inkârı doğru ve sağlam bir ölçüte dayanmaz. O şöyle söyler: Hakk Teâlâ'nın benzeri ve dengi olmadığı için, O'nun hakkında temsil anlamsızdır. Yine Hakk Teâlâ diğer bireylerle birlikte bir türün altına girmediği için, büyük tümel önermeden oluşan burhanî kıyas Hakk Teâlâ'nın kutsal sahasında geçersizdir. Özetle söyleyecek olursak, İbn Teymiyye'nin buradaki sözü tenzihe dayanmıştır. Bunun anlamı yüce Hakk Teâlâ'nın hiçbir varlıkla hiçbir şekilde ilişkisi olmadığıdır. Hakk Teâlâ ile diğer varlıklar arasında hiçbir ilişki olmadığı takdirde, O'nun hakkında bir burhan oluşturmanın mümkün olmayacağı açıktır.

İşte burada İbn Teymiyye'nin öncelik kıyas hakkındaki ifadesi bir problemle karşı karşıya kalmaktadır, zira öncelik kıyasında da [Hakk Teâlâ ile diğer varlıklar arasında] bir tür ilişki ve münasebetin gerçekleştiği düşünülebilir. Şöyle ki, iki şey hakkında öncelikten ve önceliğin yokluğundan bahsedildiğinde, o ikisi arasında bir tür ilişki ve münasebet gerçekleşecektir. İlişki ve münasebetin gerçekleşmediği bir yerde, öncelikten ve önceliğin yokluğundan bahsedilemez. Öncelik ve önceliğin yokluğu anlamını, şiddetli ve zayıf anlamının kökünden sayarsak, zorunlu şekilde bir şeyde teşkîk mertebelerinin gerçekleştiğini itiraf etmiş oluruz. Teşkîk mertebeleri arasında daima bir tür birlik ve münasebetin olduğu ise müsellemdir. Buna göre İbn Teymiyye'nin iki istidlâl türü arasındaki ayrılığın ölçütü saydığı şey geçerliliğini yitirmiştir. İbn Teymiyye'nin ortaya koymak için "وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ" [En yüce mesel ve sıfat Allah'ındır][31] ayetini kullandığı ve öncelik kıyası olarak tanımladığı şey çok önemlidir. Ancak buradaki tek sorun, bu elbisenin onun bedenine uymamasıdır.

Öncelik kıyasıyla Hakk Teâlâ ile ilgili meselelerde istidlâlde bulunan kimse, varlıkta teşkîkin yatay mertebelerinin gerçekleştiğini de kabul eder; teşkîkin mertebelerini kabul eden kimse ise "üstünün mümkünlüğü" ve "aşağının mümkünlüğü" felsefî kuralını da kabul edecektir. İşte bu noktada İbn Teymiyye'nin sözündeki uyumsuzluk daha da açık hâle gelmektedir. O öncelik kıyasını burhanî kıyasın mukabili olarak göstermekte ve onu geçerli saymaktadır. Ancak bu kıyasın temelleri ve sonuçları hakkında düşünmek istememiş veya düşünememiştir. O Aristo ve İbn Sînâ'dan hoşlanmadığı için burhanî kıyası ilahiyyat/metafizik alanında reddetmekte, ama kendi öncelik kıyasına olan sarsılmaz desteği sebebiyle Platon'un tuzağına düşmektedir! Doğrudur, İbn Teymiyye İbn Sînâ'ya sırt çevirmek suretiyle Kur'ân-ı Kerîm'e sığınmaktadır ve sözüne Kur'ânî bir terim olan "yüce sıfat"ın (*mesel-i a'lâ*) aşkın anlamı ile başlamıştır. Ama istidlâl getirmeye koyulduğunda, Platon'un mağarasında oturmakta ve gölgeleri izleyerek idealar şarkısını söylemektedir.

31 Nahl Sûresi, 16:50.

5

EYLEM YÖNELİMLİLİK FELSEFENİN BAŞ BELASIDIR

Bilgi, bilgi için mi, yoksa yaşamın eylem alanındaki ihtiyaçlarını gidermek için mi aranmalıdır sorusu, daima tartışılagelen meselelerden biridir. Tarihsel araştırmalar, başlangıçta Yunan filozoflarının bilgiyi bilgi için aradıklarını ve bilimsel özgürlük ile ve her türlü önyargı ve bağnazlıktan uzak şekilde felsefî meselelerin peşine düştüklerini göstermektedir. Felsefe veya hikmetle kastedilen, yüzeysel ve sıradan idrakin ötesine geçecek bir şekilde varlık ve durumları bilmektir. Filozofun amacı hayatın ve âlemin mahiyet ve hakikatini, âlemin yapısını ve insanın âlemdeki gerçekliğini, varlığın maksadını ve son olarak insanın Hakk Teâlâ ile ilişkisini anlamaktır. Zikredildiği şekliyle bilgi elde etmenin çok küllî ve kapsamlı olacağı açıktır. Aynı sebeple felsefenin, insanın en küllî ve aynı zamanda en zor sorularına verilen cevaplar toplamı olduğu da söylenebilir.

Ancak bu söylediklerimizin aksine, felsefeyi şiddetli biçimde eleştiren kimseler felsefe yapmanın faydasız bir çaba ve neticesiz bir iş olduğuna inanmaktadır. Bu kimselere göre felsefe asırlar boyu dedikodu ile uğraştıktan sonra tamamen birbiriyle uyumlu bir öğretiler ve görüşler toplamı, bir hakikatler fihristi açıklamış değildir. Felsefe hakkında böyle düşünmek yanlıştır ve bir

tür üşengeçlik ve rahatına düşkünlükten kaynaklanır. Felsefe tam bir dikkatli inceleme ve doğru eleştiri ile elde edilen bilgiyi tesis etmek için uğraşır. Mantıksal bağlantı içerecek şekilde bilimsel keşifler yapmak ve varlık meselelerini araştırmak filozofun vazifeleri arasındadır. Bu yüzden felsefe, ilimlerin her birinden farklı olarak amaç bakımından küllî ve kapsayıcı kalmaya çalışır. Felsefede sorulan sorular, filozofun âleme bir bütün olarak bakmasını gerektirir.[32] Bir başka deyişle, filozof tek tek ağaçları gözlemenin yanında, ormanı da araştırır. Şüphesiz varlık ve âlemde bu yöntem ve şekilde çalışıp araştırma yapmak kolay değildir. Çok dikkat göstermeye ve düşünmeye ilave olarak, çok çalışmak ve çetin bir tahammül gerektirir. Kolaycı kimseler düşünme ehli değildir; ciddi ve uzun tefekkürden kaçarlar.

İnce ve ciddi düşünmekten uzak duran tembel ve üşengeç kimseler hakkında onların ruh hâlini açıkça ortaya koyan şöyle bir misal zikredilir: "Sarhoş bir adam kilidini evinin önünde kaybetmiş, ama onu yaklaşık on metre uzakta ışığın altında arıyormuş." Bu iş sadece orası daha aydınlık olduğu için yapılmaktadır. Fikrî ve felsefî araştırmalarda tembellik ve kolaycılığın alâmetlerinden birisi çabucak pratik bir sonuca ulaşmaya çalışmak ve bu sonuca ulaşamadığında düşünmek ve araştırmaktan yorulup bıkmak ve hayal kırıklığına uğramak ve muhalefet yolunu aramaktır. Daha ziyade düşüncelerin pratik sonuçlarını seven kimseler, insan ruhunu nazar ve düşünce bağlamında tatmin etmenin o kadar kolay bir iş olmadığından habersizdir.

Bazıları felsefe tarihinin, insanın hakikat arayışında kendi kendisini gösterdiği bir gösteri sahnesi olduğuna inanırlar. Şu nokta dikkat çekicidir ki Alman filozof Kant dahi metafiziğin aklın idrak sınırının dışında olduğunu düşünmekle birlikte, metafiziğin ilgilendiği konularla ilgili olarak, yani Tanrı, nefis ve irade özgürlüğü ile ilgili olarak tarafsız ve ilgisiz kalamayacağımızı itiraf etmiştir.[33] Bu söze ilave olarak insanın, aklın doğruyu ve iyiyi bulma arayışına nispetle tarafsız ve ilgisiz kalamayacağını söyleyebiliriz. İnsanlığın büyük ve kaçınılmaz hataları, şüphesiz insanlığın dinî vahiy ve ilhama olan ihtiyacını ispatlamaktadır. Ancak bu ihtiyaç hiçbir şekilde insanı nazarî düşünceden ümidini kesmesini veya geçmişteki düşünürlerin hakikate ulaşma yolundaki halisane ve kıyasıya çalışmalarını değersiz görmesini gerektirmez. Şüphesiz Buddha kurtuluş yolunun büyüklerinden ve temsilcilerinden biri olarak metafizik meselelerle ilgili olarak söz söylememiştir. O bu meseleleri nirvanaya ulaştırmada önemli görmemiştir. Ancak Buddha'nın kesin şekilde şöyle dediği unutulmamalıdır: "İnsanlara bu meseleleri anlatmaması, onun bu meseleleri bilmediğinden değildir." Buddha'nın hayatında büyük bir role sahip olan

32 *Felsefe yâ Pejûheş-i Hakîkat*, s. 16.

33 *Târîh-i Felsefe*, c. 1, s. 2.

unsurun, yani suskunluğun gücünün onun bu konudaki fikirlerinin yayılmasında olağanüstü bir etkisi olmuştur. Buddha bu nihaî gerçeklikler hakkında konuşmaktan geri durduğu için, tam da bu yolla araştırma ve düşünmeyi açık ve bâkî bırakmıştır. O böylesi meselelerden bahsetmeyi terk etmek suretiyle, bu konulardaki düşünce yolunu açık tutmuştur. Buddha metafizik meselelerde söz söylememiş ise, bu onları unutmuş olduğu anlamına gelmez; bilakis bu, zihinde seçkin bir fikrî konuma sahip metafizik kavramına hassasiyet kazandırmak amacıyladır.

Buddha bu âlemde, insanlara dünyalarının muhtemelen kendisinde yok olacağı bir yol göstermek istememiştir. Bu yüzden susmak suretiyle, bu yolda yürümekle ilgisi olan bilgiye anlam kazandırmıştır. Tabii ki Buddha'nın alçakgönüllülüğü de her şeyi bildiğini iddia etmesine engel olmuştur.[34] Buddha'nın kendi suskunluğu ile metafizik meselelerde araştırma yolunu açık tutmasıyla, birçok büyük düşünür açıkça ve cesaretle bu meydana girmiş ve konuşmuştur. Büyük ilâhî elçiler de bu meseleler hakkında ya işaretle ya da açıkça söz söylemişlerdir. Semavî kitaplarda metafizik meselelerle ilgili işaretler aynı değildir. Bu işaretleri anlamak herkes için eşit şekilde ve aynı düzeyde mümkün değildir. Örneğin, "O, ilktir, sondur, zâhirdir, bâtındır"[35] âyeti ebedî ve semavî bir söz olup dış anlamı bütün insanlar tarafından kolayca anlaşılabilir. Ancak biraz düşünüldüğünde bu âyetin yüce anlamının ne kadar derin ve geniş olduğu anlaşılır. Zihnî karışıklıktan uzak olan veya çevresine açık görüşlülük ve derin kavrayışla bakan bir kimse, bu âyeti okurken şu soruyla yüz yüze gelir: Son iken ilk olmak, bâtın iken zâhir olmak, ne anlama gelir? Bu soruya cevap vermek o kadar kolay değildir ve âyetin gerçek ve doğru anlamını kavramak isteyen kimsenin hayli çok fikrî çabaya ve pek ziyade derinlikli düşünmeye ihtiyacı vardır.

Hikemî anlamlarla ve aklî ilkelerle tanışıklığı olmayan kimseler, Kur'ân'ın hikemî hükümlerini anlamazlar. Sadece his gözüyle âleme bakan kimse, âlemin hissî yönünden başka bir şey idrak etmez. Hakk Teâlâ'nın yazılı (*tedvînî*) kitabı, Hakk Teâlâ'nın âlem (*tekvînî*) kitabına benzer. Hakk Teâlâ'nın âlem kitabından sadece hissî şeylere bakan kimseler, Hakk Teâlâ'nın yazılı kitabında da zâhir üzerinde donup kalırlar ve bu aşamanın ötesine geçemezler. Zâhir üzerinde donup kalmak bazı kimselerde öyle bir dereceye ulaşır ki bu kimseleri Hakk Teâlâ'nın cisim olduğu inancına indirir.

İbn Teymiyye İslam dünyasının, felsefe karşıtlığı ve zâhir üzerinde donup kalmak neticesinde bu tehlikeli vadiye giren ve Hakk Teâlâ'nın görülür olduğunu [rü'yetullahı kabul eden] söyleyen meşhur düşünürlerinden biridir. Ona göre

34 *Buddha*, s. 28.

35 Hadîd Sûresi, 57/3.

hissî işaretle gösterilmesi ve [hissî olarak] görülmesi mümkün olmayan zatıyla kâim varlığın dış dünyada var olması mümkün değildir. Buna göre böyle bir varlık, insan zihninin bir uydurması ve ürünüdür. Onun bu konudaki ifadesi şöyledir:

وأمّا إثبات موجود قائم بنفسه لا يشار إليه ولا يكون داخلَ العالم

ولا خارجَه، فهذا ممّا يعلم العقلُ إستحالتَه...وبطلانَه[36]

[Hissî işaretle gösterilemeyen ve âlemin içinde ve dışında olmayan, zatıyla kâim bir varlığın ispatına gelince, bu aklın imkânsız ve yanlış olduğunu bildiği hususlardandır. *Mütercim*] İbn Teymiyye bu alıntıda, kendisine işaret edilemeyen, âlemin ne içinde ne de dışında olan bir zatıyla kâim varlığı imkânsız ve asılsız görür, bu imkânsızlığı da yine aklın gereği sayar. Onun burada imkânsız gördüğü varlık, tam da filozofların gerçeklik saydığı ve varlığını ispat etmek için sağlam ve geçerli aklî deliller ortaya koyduğu şeydir.

Şüphesiz Hakk Teâlâ zatıyla kâim, kendisine işaret edilemeyen, âlemin içinde ve dışında yer almayan bir varlıktır. İbn Teymiyye böyle bir varlığı zihnin uydurması olarak görür ve dış dünyada var olmasını imkânsız sayar. Bu düşüncenin ortaya çıkış kaynağı, İbn Teymiyye'nin zâhir üzerinde donup kalması ve sonuçta zâhir görüşlü kimselerin düşünce seyrinin sonlandığı nokta olan hissî varlıklar âleminin ötesine geçememesidir. İbn Teymiyye'nin Hakk Teâlâ'nın cisim olduğunu açıkça söylemediği doğrudur, ancak onun *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye* ve daha başka eserlerindeki sözleri açıkça Hakk Teâlâ'nın cisim olduğuna delalet etmektedir. Onun *Minhâcü's-Sünne* adlı eserinden örnek olarak zikredilen sözler, İbn Teymiyye'nin Hakk Teâlâ'nın cisim ve kutsal zatının görülür olduğuna inandığını göstermektedir. Bu çalışkan düşünür *Minhâcü's-Sünne* adlı eserinin bir başka yerinde Hakk Teâlâ'nın görülebilirliği meselesini ele almış ve konu hakkındaki farklı görüş ve inançları zikrettikten sonra kendi görüşünü ortaya koymuştur. O şöyle söyler: "Hakk Teâlâ'nın görülebileceğini ispat eden kimseler bazı sözlerinde hata etseler dahi, hem nakil hem de akıl yönünden hakikate daha yakındırlar." O akabinde ayrıntılı bir bahse koyulur ve der ki: "Bütün varlıklar ve şeyler iki çeşittir: Onlardan bazısı görülür, bazısı görülmez. Görülür ve görülmez olan arasındaki farkın sebebi, yokluksal bir şey değildir. Zira görme, varlıksal bir şeydir ve görülür olan da varlıklar kategorisinde olacaktır."

Sonrasında İbn Teymiyye şu neticeye varır: Varoluşunda varlıktan başkasına ihtiyacı olmayan şey, varlıkta daha kâmil olmaya daha layık olacaktır. Bu

---

36 *Minhâcu's-Sunne en-Nebeviyye*, c. 2, s. 257.

yüzden kendisinde görülebilme imkânı olmayan şey, varlık yönünden daha zayıftır. Bu sebeple katı cisimler görülür olmaya havadan daha uygundur; aynı şekilde aydınlık, görülmeye karanlıktan kat be kat daha uygundur.

İbn Teymiyye kendi gerçek inancının bu öncüllerini ortaya koyduktan sonra şöyle söyler: "Zorunlu Varlık, varlık bakımından en kâmil varlık olduğu için eşyanın yokluğa en uzak olanıdır. Şu hâlde görülür olmaya en layık varlıktır. Eğer biz O'nu göremiyor isek, bu gözlerimizin onu görme kudretine sahip olmaması sebebiyledir, O'nun zatında görülmesi imkânsız olması sebebiyle değildir."

İbn Teymiyye'nin bu kitaptaki ibarelerinden bir kısmı şöyledir:

فكلّ ما كان وجوده أكمل كان أحقّ بأن يُرَى وكلّ ما لم يمكن أن يُرَى فهو أضعف وجوداً ممّا يمكن أن يُرى. فالأجسام الغليظة أحقّ الرّؤية من الهواء والضّياء أحقّ بالرّؤية من الظّلام، لأنّ النّور أولى بالوجود والظّلمة أولى بالعدم والموجود الواجب أكمل الموجودات وجوداً وأبعد الأشياء عن العدم فهو أحقّ بأن يُرَى

[Bir şeyin varlığı ne kadar kâmil olursa, görülmeyi o kadar çok hak eder. Görülmesi mümkün olmayan şeyin varlığı, görülmesi mümkün olandan zayıftır. Şu hâlde görülmeye opak cisimler havadan ve ışık karanlıktan daha layıktır, çünkü ışık varlığa, karanlık ise yokluğa daha layıktır. Zorunlu Varlık varlığı en kâmil olan varlıktır ve yokluktan en uzak şeydir. O hâlde görülmeye en layık olan da O'dur. *Mütercim*] Bu alıntıda görüldüğü üzere, İbn Teymiyye görülür olmayı varlığın gereklerinden ve eserlerinden saymakta ve varlık ne kadar mükemmel olursa, o kadar görülür olmaya layık olduğuna inanmaktadır. Buna göre Hakk Teâlâ en mükemmel varlık olduğundan görülür olmaya bütün varlıklardan daha layık olacaktır. İbn Teymiyye'nin bu sözü şunu gayet iyi göstermektedir: Zâhir üzerinde donup kalmak, inançların temelleri hususunda insanı son derece küçük düşünceliliğe ve yüzeyselliğe sürüklemekte ve gerçeklerden uzaklaştırmaktadır.

Felsefî meselelerle tanışıklığı olan kimseler şunu iyi bilirler: Duyusal algı anlamında görmek, görülenin cisim olmasını gerektirir. Cismin eserlerinden birisi olarak görülen şey, ontolojinin meseleleri kategorisine girmez. İbn Teymiyye görülür olmayı varlığın şiddet ve kemalinin alameti sayar ve bu nazariyede bazı Ehl-i Sünnet kelamcılarını izlemiştir.

İbn Teymiyye'nin anladığı ve açıkladığı şekliyle rü'yetullâh (Allah'ın görülmesi) meselesi bazı Ehl-i Sünnet kelam kitaplarında "varlık delili" başlığı altında ortaya atılmıştır. Fahreddîn Râzî rü'yetullâh konusunda varlık delilini reddeden ve temelsiz sayan kelamcılardandır. Râzî her ne kadar kelam mezhebi itibarıyla Eş'arî olsa da, düşünce ve fikrî cidâl ehli olduğu için bazı konularda Eş'arî kriterlere bağlı kalmamıştır. O, Mâverâünnehir'e yaptığı yolculukta Buhârâ şehrine ulaşır ve orada Nûr Sâbûnî adlı sığ düşünceli (*zebûn-endîş)* ve zâhir görüşlü bir mütekellim[37] ile rü'yetullâh meselesi ve varlık delili konusunda bir tartışma yapar. Nûr Sâbûnî, konuşmalarında Horasanlıları anlayışsızlık ve zayıf kavrayışlılık ile suçlar. Onun iddiasına göre kendisi defalarca rü'yetullâh ve varlık delili konusunda söz söylemiş ve Horasanlılar kendisinin sözünü anlamamıştır. Râzî, Sâbûnî'nin varlık delili hakkında iddiasını işitince, ona sorar: Sen, hâllere inananlardan mısın, yoksa onu nefy mi ediyorsun? Sâbûnî cevap verir: Hâle inanmak nedir ve bu meselenin esasen rü'yetullâh ile ne gibi bir bağlantısı var? Râzî der ki: Falanca siyah renkli şey görülürdür, şeklinde bir iddiada bulunduğunda, siyah renkli şeyin görülür olması siyahlık sebebiyle değildir, bilakis sadece o şeyin var olması sebebiyledir. Rü'yetullâh konusundaki varlık delili sizin tam da ortaya koyduğunuz şeydir. Râzî devam eder: Falanca şeyin siyah olması, o şeyin var olmasıyla özdeş midir, yoksa var olmasından farklı bir şey midir? Eğer siyah olması ile var olması aynı şeydir diyecek olursan, tek bir şeyi hem nefyetmiş hem de ispat etmiş olursun. Zira siyah olmak ve var olmak tek bir gerçeklik olmakla birlikte, var olmak bakımından görülürdür, siyah olmak bakımından görülmezdir. Siyah olmak ve var olmak iki farklı şey dersen, acaba bu iki farklı şey var mıdır, yoksa ikisini de yok mu sayıyorsun, diye sorulur. Tabii ki bir seçenek daha var: Bu iki farklı şey ne vardır, ne de yoktur.

Râzî istidlâline devam eder: Eğer iki farklı şey, vardır, dersen, bu bir arazın bir başka arazla kâim olmasını gerektirir, zira siyah renk arazdır, varlık kavramı da araz olur. Siyah olmak ve var olmak, her ikisi de yok dersen, bu da geçersiz olur, çünkü bu takdirde var olduğu söylenecek bir şey kalmayacaktır. Söz konusu iki şey ne vardır, ne yoktur diyecek olursan, bu var ile yok arasında bir ortanın olmasını gerektirir ki işte o ortaya "hâl" denir. Râzî'nin bu istidlâli Sâbûnî'ye şunu hatırlatmıştır: Sâbûnî'nin rü'yetullâh konusunda varlık delili olarak ortaya attığı şeyin bir temeli yoktur ve aklî ölçülere uymamaktadır.

Fahreddîn Râzî'nin Nûreddîn Sâbûnî ile Buhârâ şehrinde yaptığı diyalog, bizim özetini burada zikrettiğimiz tatlı bir münazara olarak nakledilmiştir.[38] Bu

---

37 Yazarın bu talihsiz tasvirlerine muhatap olan mütekellim, Mâturîdî mezhebinin büyüklerinden ve *el-Bidâye fî Usûliddîn* (Mâtürîdiyye Akaidi) adlı eserin sahibi Nûreddîn es-Sâbûnî'dir (ö. 580/1184).

38 *Munâzarât*, s. 14-16.

meseleler ışığında şöyle diyebiliriz: İbn Teymiyye ve sığ düşünceli ve zâhir görüşlü diğer kelamcıların Hakk Teâlâ'nın görülmesi hakkında varlık delili olarak ortaya attıkları şeyin aklî bir temeli yoktur ve adının aksine varlık meseleleriyle ilgisi yoktur. Varlık meseleleri, İbn Teymiyye gibilerinin yüzeysel görüşüyle uyumlu olmayan bir başka alanda ortaya konulur.

İbn Teymiyye, Hakk Teâlâ'nın cismanî olduğuna inanmakla ve O'nun görülmesinin mümkünlüğünü ispatlamak için varlık deliline tutunmakla birlikte, Hakk Teâlâ'nın cismanî olduğunu açıkça ifade etmekten kaçınır. O Hakk Teâlâ'nın cisim olduğunu açıkça söylemekten kaçınmakla kalmaz, bilakis daima Hanbelîleri tecsimi kabul etmekten uzaklaştırmaya çalışır.

İbn Teymiyye'nin eserleri ve biyografisiyle tanışıklığı olan kimseler onun hayatta cesaretli olduğunu ve kendi düşünce ve inançlarını ifade etmekte çok cüretkâr olduğunu iyi bilirler. Burada kapalı olan nokta şudur: İbn Teymiyye kendi inançlarını dile getirmede açık sözlü ve cüretkâr olmasına rağmen Hakk Teâlâ'nın görülmesi meselesinde niçin çelişkili konuşmaktadır. İbn Teymiyye Hakk Teâlâ'nın görülmesi meselesinde söylediklerinin Hakk Teâlâ'nın cismanî olmasını gerektireceğini iyi bilmektedir. Ancak o, aynı zamanda, Hakk Teâlâ'nın cisim olduğunu açıkça itiraf etmek istememektedir. Ona göre naklî ve aklî deliller Hakk Teâlâ'nın görülmesinin mümkün olduğuna delalet eder. Öyle ki Hakk Teâlâ'nın görülebilirliğini inkâr eden kimseler aklî deliller karşısında acizliklerini itiraf ederler. Onun bu babdaki ifadeleri şöyledir:

بل ذكرت أدلّة عقليّة دائرة بين النّفي والإثبات لا حيلة لنفاة الرؤية فيها[39]

[Bilakis nefy ve ispat arasında gidip gelen ve rü'yeti nefyedenleri çaresiz bırakan aklî deliller zikredilmiştir. *Mütercim*] Bu alıntıda ifade olunduğu üzere, İbn Teymiyye Hakk Teâlâ'nın görülmesinin mümkün olduğu görüşünün muhaliflerini aciz ve çaresiz olarak tanımlamakta ve demektedir ki: Bu iddiayı ispatlamak için getirdiğim deliller karşısında muhaliflerin teslim olmak dışında bir çaresi yoktur. O, aşağıdaki hadislerin de içinde yer aldığı bazı naklî delillere de işaret etmiştir:

إنّكم سترون ربّكمْ عياناً ve إنّكم سترون ربّكم كما ترون الشّمس والقمر

Yani, Rabbinizi, tıpkı güneşi ve ayı gördüğünüz gibi göreceksiniz. İbn Teymiyye burada açık ve kesin şekilde konuşur ve muhaliflerini de kendisinin iddia ettiği deliller karşısında aciz ve güçsüz sayar. Ancak aynı zamanda iç çelişkisini ve karışıklığını gizlememiş ve aralık vermeden naklî delilleri yorumlamaya koyulmuştur. O mealen der ki: Hadiste Allah'ın görülmesinin

39 *Der'u Te'ârudi'l-'Akli ve'n-Nakl*, s. 252.

güneş ve ayın görülmesi gibi tanımlandığı doğrudur, ancak bu benzerliğin temeli görmenin görmeye benzetilmesidir, Hakk Teâlâ'nın ay ve güneşe benzetilmesi değil. İbn Teymiyye burada görme ile görüneni birbirinden ayırmakta ve benzerliğin iki görme türü arasında gerçekleştiğini, bir görmenin diğer bir görmeye benzemesinin bir görülenin diğer bir görülene benzemesini gerektirmediğini söyler.[40]

İbn Teymiyye burada Hakk Teâlâ'nın cismanî olduğu görüşünden uzak duracak şekilde konuşur. O, Hakk Teâlâ'nın görülmesinin aklen ve naklen mümkün olduğunu şiddetle savunmakla birlikte, Hakk Teâlâ'nın cisimsel olduğu görüşünden imkân nispetinde sürekli kaçınır, ki bu da onun ifadelerindeki çelişki ve uyumsuzluğun sebebidir.

İbn Teymiyye bu yönden Hakk Teâlâ'nın cismanî olduğunu kabul etmez, diğer bir yönden ise Hakk Teâlâ'nın varlığının yönde (*cihet*) olmasını, görülür bir varlık olarak aklen açıklar. O iddiasını açıklamak için başlangıçta nakzedici bir cevaba tevessül eder ve mealen der ki: Âlemin yüzeyinin görülür ve insanlar tarafından görülebilir olduğunda şüphe yoktur. Bununla birlikte bütün âlemin yüzeyinin bir başka âlem içinde bulunduğu ve yer aldığı iddia edilemez. Buna göre âlemin yüzeyi görülür olmakla birlikte yönde bulunmaz. Tabii ki bu hüküm, yönün varlıksal bir şey olarak görülmesi hâlinde geçerlidir. Ancak yön yokluksal bir şey olarak yorumlanırsa, mesele başka türlü olur. İbn Teymiyye der ki: Yön, yokluksal bir şey olarak alınırsa, görülür bir varlığın yönde olması, o varlığın yönde olmadığı anlamına gelir. Bir başka deyişle, yön yokluksal bir şey sayıldığında, falanca görülür varlığın bir şeyde yer almadığını ve bulunmadığını söylemek ile falanca görülür varlığın yoklukta yer aldığını ve bulunduğunu söylemek arasında bir fark yoktur. Onun bu konudaki ifadeleri şöyledir:

ولا فرق بين قول القائل: هذا ليس فى شىء، و بين قوله: هو فى العدم

["Bu, bir şeyde değildir" sözü ile "Bu, yokluktadır" sözü arasında fark yoktur. *Mütercim*] Bu alıntıda görüldüğü gibi, İbn Teymiyye'ye göre yön, yokluksal bir şey olarak görüldüğü takdirde, yönde olması ile yönde olmaması arasında fark yoktur.

Şimdiye kadar ele aldığımız konular, İbn Teymiyye ve tâbileri tarafından varlık meselelerinin düzgün biçimde ele alınmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Çünkü İbn Teymiyye "varlık olmak bakımından varlık"tan bahsederken gerçekte bir cisimden söz etmektedir. Onun zâhir görüşlü gözü ve pozitivist

---

40 *Der'u Te'ârudi'l-'Akli ve'n-Nakl*, s. 252.

zihni onun varlık anlamını kavramasına engel olmaktadır. İbn Sînâ, *İşârât ve Tenbîhât*'ının dördüncü *namatının* (alt bölüm) başında şöyle söyler: "İnsanların vehimlerine üstün gelen şey, varlığı hissî şeylerden ibaret görmeleridir. Bu kimselerin nazarında belli bir zaman, mekân ve konumda bulunmayan şey, gerçek varlık değildir." Nasîruddîn Tûsî, *İşârât Şerhi*'nde böylesi kimseleri teşbih ehli kategorisine dâhil eder. Bunların vehm kuvveti daima onlara hâkimdir ve bu kimseler vehmin istilası neticesinde hissî olmayan şeyleri hissî saymışlar ve sonuçta onlardan hissî şeylerin özelliklerini türetmişlerdir. Bu kimseler, hissin kendisinin hissedilemez bir şey olduğunu ve insanın his yoluyla hissin kendisini hissedemeyeceğini göz önünde bulundurmamışlardır. Bir başka deyişle, eğer herşey vehm ve his ölçütüyle bilinirse, vehm ve hissin kendilerinin de hissî ve vehmî olması gerekir. Bilakis bilginin asıl ve temel ölçütünü vehm ve his yapar isek, aklı da vehmî ve hissî şeyler kategorisinde görmemiz gerekir. Akıl azledilmemiş bir hâkim iken ve daima his ve mahsusu ve vehm ve mevhumu ve daha başka şeyleri birbirinden ayırma işini yaptığı hâlde nasıl olur da vehmî ve hissî şeyler kategorisinde görülür? İbn Sînâ bu konuyu tabîî küllînin ispatı yoluyla da pekiştirir ve bu konuda avam halkın vehmle karışık tasavvurunun yanlış olduğunu gösterir. İbn Sînâ, İslam dünyasında, uzayda "asılı adam" temsilini kullanan ve bu ilginç temsil ile sadece nefsin soyutluğu fikrini desteklememiş, aynı zamanda insanın kendi kendine ilişkin daimî huzurî bilgisini de ortaya koymuştur. Bizim burada amacımız bu konudaki nazariyelerini ayrıntılı bir şekilde ele alıp incelemek değildir.

Burada ele almak istediğimiz konu şu ki İbn Teymiyye kelamî meselelerde gösterdiği çaba ve keskin zekaya rağmen, felsefeye düşman ve yabancı olması sebebiyle çelişkili ve tutarsız ifadelerde bulunmaktan uzak durmamış ve temel akidevî meselelerde bir ammî mertebesine kadar inmiştir. Üzücü olan şu ki böylesi kimseler bir âmmî veya ümmî ile dahi denk tutulamaz, zira âmmî kimse temiz fıtratı, saf düşüncesi ve basitliği sebebiyle meseleleri derinlemesine ve delilleriyle bilmese dahi, hikmet ehline kulak vermek ve yönelmekten faydalanır. Buna karşılık kendi düşünce dünyalarını çeşitli garazlarla dolduran ve mevhûm çıkarları temelinde zâhir üzere donup kalmayı çabalarının hedefi yapan kimseler, bu örtülerden asla sıyrılıp çıkamazlar.

Felsefe karşıtlığı ve hikmet muhalifliği daha çok, kişilerin açık fikirliliği ve yüksek düşünceliliği, hayatın akışıyla ve gündelik yaşam içindeki acil menfaatleri ve geçici çıkarlarıyla uyumsuz görmeleri sebebiyledir. Bu akışın, özel bir zaman ve belli bir dönemle sınırlı olmayan uzun bir hikâyesi vardır.

6

FELSEFÎ MESELELERİ YANLIŞ ANLAMA SORUNU

Felsefe karşıtlığının ve hikmet muhalifliğinin sebeplerinden birisi bu disiplinin konularını yanlış anlamaktır. Şimdi, zâhir üzerinde donup kalmak sebebiyle felsefe karşıtlığı yapan kimselerden bahsettiğimiz doğrudur. Ancak şu nokta da gözden uzak tutulmamalıdır ki pek çok konuyla ilgili olarak, zâhir üzerinde donup kalmak yanlış anlamanın sebebi olabilir. İbn Teymiyye imkân meselesi ve imkânın varlığının keyfiyeti hakkında sadece filozofları değil, kelamcıları da şiddetle eleştirir ve onların bu konudaki görüşünü reddeder. Onun *Der'u Te'ârudi'l-'Akl ve'n-Nakl* adlı kitabındaki ifadelerine göre, mütekellimler dış [yani somut] mümkünlüğü, salt zihinsel mümkünlük yoluyla ispatlarlar. Buna göre şöyler derler: Falanca şey mümkündür, zira onun varlığını farz etmek imkânsız değildir. Bir başka deyişle, mütekellimler/kelamcılar bir şeyin imkânsızlığına dair bilgi sahibi olmadıkları zaman o şeyi mümkün sayarlar. İbn Teymiyye bu sözü eleştirir ve der ki: Bir şeyin imkânsız olduğu bilinmediğinde, onun mümkün olduğu ispatlanmış olmaz. Çünkü bir şeyin imkânsızlığı, kendisinin ayrılmaz niteliklerinden olan bir dizi çok gizli ve zor anlaşılır şey aracılığıyla bilinebilir. Buna göre bu ayrılmaz niteliklerin yokluğu ispatlanmadıkça veya varlığının zorunlu olmadığı kanıtlanmadıkça, kişi o şeyin mümkün olduğuna kesin hükmedemez. Bir başka deyişle o, zihinsel

imkânın hakikatinin, imkânsızlığa ilişkin bilginin yokluğu olduğunu, imkânsızlığa ilişkin bilginin yokluğunun ise hiçbir şekilde somut mümkünlüğe ilişkin bilgiyi gerektirmeyeceğini vurgular.

İbn Teymiyye'nin bu sözlerinden varılan sonuç şudur: Zihinde, imkânsız olduğu bilinmeyen bir şey tasavvur edilir, ama aynı zamanda o şeyin somut mümkünlüğü bilinmez. İşte bu, İbn Teymiyye'nin "zihinsel mümkünlük" dediği şeydir. Bu çalışkan düşünüre göre dış mümkünlüğün ispatı ancak şu üç yoldan biriyle gerçekleşir:

- Birinci yol: İnsan bir şeyin dış dünyadaki varlığını bilir.

- İkinci yol: İnsan bir şeyin kendisinin dış dünyada var olduğunu bilmez, ama benzerinin var olduğunu bilir.

- Üçüncü yol: İnsan bir şeyin kendisinin var olduğunu bilmemekle birlikte, var olmaya daha layık bir şeyin var olduğunu bilir. Zira özel bir mertebe ve makamda bulunan bir şeyin var olması, kendisinden aşağı bir mertebe ve makamdan olan başka bir şeyin var olabileceğine delildir.

Tabii ki bir şeyin dış mümkünlüğü ortaya konulduğunda, onun Yaratıcı'nın kudretine muhtaç olacağı açık olacaktır, zira bir şeyin imkânına ilişkin salt bilgi onun dış dünyada gerçekleşme imkânı için yeterli değildir. İbn Teymiyye'nin bu konudaki ifadeleri şöyledir:

والإنسان يعلم الإمكان الخارجيّ تارةً بعلمه بوجود الشّىء وتارةً بعلمه بوجود نظيره وتارةً بعلمه بوجود ما هو أولى بالوجود منه، فإنّ وجود الشّىء دليل على أنّ ما هو دونه أولى بالإمكان منه[41]

[İnsan dış mümkünlüğü bazen bir şeyin varlığını bilmekle, bazen o şeyin benzerini bilmekle, bazen de var olmaya daha öncelikli olan bir şeyi bilmekle bilir. Çünkü bir şeyin varlığı, kendisinden aşağı olan bir başka şeyin var olmaya daha öncelikli olduğuna delildir. *Mütercim*] İbn Teymiyye'nin bu ifadesinde dış mümkünlüğün ispatına dair sırasıyla üç farklı yol belirtilmiştir: (1) Bir şeyin bizatihi kendisini bilmek. (2) Bir şeyin benzerini bilmek. (3) Bir başka şeyin, var olmaya bir şeyin kendisinden daha layık olduğunu bilmek. O burada sadece dış imkândan bahseder ve ona ulaşmanın yolunu da zikredilen üç yoldan biri olarak gösterir. Tabii ki o zihnî imkândan da bahsetmiş ve onu bir şeyin imkânsız olduğunu bilmemek olarak tanımlamıştır.

41 *Der'u Te'ârudi'l-'Akli ve'n-Nakl*, s. 31-32.

İslam felsefesi ile aşinalığı olan kimseler, dış imkân ve zihnî imkân terimlerinin yaygın olmadığını ve bu konuda filozofların söyledikleri ile örtüşmediğini iyi bilirler.

İslam filozofları imkân/mümkünlük için yedi anlam saymışlardır, o anlamlardan her birinin özel bir yeri vardır ve düşünce alanında özel bir rol oynar. Bu yedi anlam sırayla şöyledir: (1) Genel mümkünlük (*imkân-ı ‘âmm*). (2) Özel mümkünlük (*imkân-ı hâss*). (3) En özel mümkünlük (*imkân-ı ahass*). (4) Geleceğe ilişkin mümkünlük (*imkân-ı istikbâlî*). (5) İstidada ilişkin mümkünlük (*imkân-ı isti‘dâdî*). (6) Somut gerçekliğe ilişkin mümkünlük (*imkân-ı vukû‘î*). (7) Muhtaçlık mümkünlüğü (*imkân-ı fakrî*). Şüphe yok ki bu yedi anlamdan bazıları aklî yönler kategorisindedir ve bu yönler insan için açık ve bedîhî anlamlar olarak sayılır. Aklî yönler, insan zihninde aracısız olarak beliren (*irtisâm*) bir anlamlar çeşididir. Bu beliriş apriori anlamların (*evveliyye*) belirişi olduğu için bir başka anlamla tanımlanması mümkün değildir; bilakis, başka şeyler bu anlamlarla tanımlanıp bilinebilir. Bu yüzden aklî yönleri tanımlamak isteyen kimseler kısırdöngüye düşer ve neticesiz bir durumla karşı karşıya kalır. Bazı düşünürler mümkünün tanımı hakkında şöyle demiştir: Mümkün, imkânsız olmayandır. Zorunlu hakkında şöyle demişlerdir: Yokluğunun farz olunması imkânsız olandır. İmkânsızı da aynı şekilde tanımlamışlardır: Yokluğu zorunlu olan şeydir. Görüldüğü üzere, bu tanımlar kısırdöngüyle maluldur; [anlam değil] lafız şerhidir ve lafızları birbirinin yerine geçirmekten ibarettir. İmkâna dair zikrettiğimiz yedi anlamdan dördü kesin bir şekilde aklî yönlerdendir. Ama son üç anlamı yani isti‘dâdî, vukû‘î ve fakrî imkân aklî yönler kategorisi içinde yer almaz, dış dünya ile ilişkilidir. Tabii ki vukû‘î imkân da bazı anlamlara göre aklî yönlerden sayılabilir.

İmkânın anlamına ve yedi kısmına ilişkin söylenenler ışığında, şöyle bir soru önplana çıkmaktadır: İbn Teymiyye dış imkân ile neyi kastetmektedir ve bu anlam imkânın yedi kısmından hangi biriyle örtüşmektedir? Şüphe yok ki İbn Teymiyye’nin dış imkân dediği şey, filozofların “aklî yönler” adı altında ele aldıkları şeyden farklıdır, zira İbn Teymiyye’nin dış imkâna ulaşmak için zikrettiği üç yol, hiçbir şekilde aklî yönlere ulaşma yolu değildir. Aklî yönlerin insanın zihninde belirip oluşması için bir vasıtaya ihtiyaç yoktur ve İbn Teymiyye’nin zikrettiği üç yol, böylesi anlamlara ulaşmak için işe yaramaz.

Buna göre dış imkân, İbn Teymiyye’nin ortaya attığı şekliyle, imkânın dört kısmından hiçbiriyle, yani genel, özel, en özel ve geleceğe ilişkin imkân ile örtüşmez. Geri kalan tek yol, İbn Teymiyye’nin terminolojisi temelindeki dış imkânı, imkânın diğer üç çeşidiyle, yani vukû‘î, isti‘dâdî ve fakrî imkân ile karşılaştırmaktır, ki böylece bu üçünden hangisiyle daha çok örtüştüğü ve uyuştuğu belli olsun. Şüphe yok ki İbn Teymiyye’nin ortaya attığı şekliyle

dış imkân hiçbir şekilde fakrî imkân ile uyumlu değildir. Zira fakrî imkân, bir başkasına bağlı ve başkasıyla ilişkili bir var olma biçimidir ve tıpkı harflerin anlamı gibi, bunlarda hiçbir türden bağımsızlık görülmez.

Varlığın ilk bölümlemesi olan "bağ" ve "bağımsız" varlık bölümlemesine karşı çıkan kimseler fakrî imkânı da anlamazlar. Fakrî imkân Molla Sadrâ'nın felsefesinde ortaya atılmıştır ve İbn Teymiyye ve benzerleri tarafından kabul edilmez. İbn Teymiyye'nin bahsettiği dış imkân, isti'dâdî imkân ile de uyumlu değildir, zira isti'dâdî imkân sadece maddî varlıklarla ilgili olarak geçerlidir ve kuvve ve fiil alanı dışında değildir. İsti'dâdî imkânın dış dünyaya bağlı olduğu ve dışsallık özelliğine sahip olduğu doğrudur. Ancak İbn Teymiyye'nin dış imkân dediği şey, filozofların isti'dâdî imkân bağlamında ortaya attığı şeyden farklıdır.

İmkânla ilgili olarak zikredilen yedi anlamdan, İbn Teymiyye'nin dış imkân dediği şeyle karşılaştırılabilecek geriye sadece bir anlam kalmıştır, ki o da vukû'î anlamdan başkası değildir. Vukû'î imkân hakkında şöyle söylenmiştir: Vukû'î imkân, dış dünyada vukûunun varsayılmasından imkânsız bir durumun ortaya çıkmadığı şeydir. Örneğin, ilk akıl ve mümkünler kategorisindeki diğer soyut varlıklar vukû'î imkân ile vardırlar. Zira soyut varlıkların vukûundan hiçbir imkânsız durum ortaya çıkmaz. Bu sebeple ilk aklın yokluğu, vukû'î imkân ile mümkün değildir. Çünkü ilk aklın yokluğunun vukûunu farz etmek, Zorunlu Varlığın yokluğunu gerektirecektir, Zorunlu Varlığın yokluğu ise imkânsızdır. Hatırda tutulmalıdır ki burada zikrolunduğu anlamıyla vukû'î imkân zâtî imkândan daha özeldir, zira ilk aklın yokluğu zâtî imkân ile mümkündür. Oysa ilk aklın yokluğu, vukû'î imkân ile mümkün değildir. Özü itibarıyla mümkün olanın özü itibarıyla imkânsız olanı nasıl gerektirdiği elbette daha fazla araştırmaya muhtaçtır.

Görünen o ki İbn Teymiyye'nin dış imkân dediği şey, vukû'î imkân ile de örtüşmemektedir. Bu durumda "dış imkân" İbn Teymiyye'nin uydurduğu bir terimdir ve gerçekte oluşmuş bir anlamı da yoktur. Filozoflara göre âlem, zorunluluk âlemidir ve somut varlıklar ve gerçeklik âleminde, imkân için sabit bir asıl ve esas yoktur. İmkân, zihin ve tahlil alanında elde edilen bir şeydir. Dış dünyada ve somut gerçeklikte imkânı araştıran kimseler bir şey elde edemezler. İbn Teymiyye dış imkândan bahsetmekte ve daha önce geçtiği üzere, onu elde etmenin üç yolunu tanıtmaktadır. Ona göre imkânı ispat yollarından biri bir şeyin kendisini bilmek, diğeri onun dengini bilmektir. İbn Teymiyye bir şeyi bilmenin o şeyin imkânını bilmekten ziyade o şeyin zorunluluğunu bilmek olduğuna dikkat etmemektedir. Zira bir şey dış dünyada iki durumdan birine sahiptir: ya tam illete sahiptir, ya da illetsiz ortaya atılmıştır. Tam illeti varsa, zorunlu varlıklar kategorisinde olacaktır; eğer illetsiz ortaya atılırsa,

onun dış varlığı hakkında nasıl konuşulabilir? Âleme felsefî açıdan bakacak olursak, var olan bir şeyin bir tür zorunluluk olmadan var olamayacağını kabul etmemiz gerekir. Bu zorunluluk zatla veya bir başkası ile olabilir.

Bir şey zatı veya bir başkası sebebiyle zorunluluğa sahip olmazsa, var olmaz. Öncelik (*evleviyyet*), varlığa sahip olmak için yeterli değildir ve bir şey zorunluluk aşamasına ulaşmadıkça varlık sahnesine adım atmaz. İmkân, zorunluluğun nefyidir. Varlığın zorunluluğunun bulunmadığı yerde, dış ve somut şeylerin varlığını bilmekten nasıl bahsedilebilir? İbn Teymiyye dış imkândan bahsettiği yerde demek istediğini açıklamış ve sözündeki her türlü kapalılığı gidermiştir. O şöyle söyler: "Akide esaslarından birini oluşturan yeniden dirilişi bilmek, yeniden dirilişin imkânını bilmeye tâbidir ve Allah Teâlâ, yeniden dirilişin imkânı babında en iyi ve en kâmil şekilde açıklama buyurmuştur. Filozoflar ve mütekellimler zihnî imkân yoluyla yeniden dirilişin dış imkânını ispatlamışlar ve zihnî imkânı da imkânsızlığın nefyi yoluyla elde etmişlerdir."[42]

O burada filozof ve mütekellimlerin sözünü eleştirir: Bir şeyin imkânsız olmaması, bir tümel olumsuz önermedir ve bu önermeyi anlamak için nefyin genelliğini bilmek gerekir. Nefyin genelliği bilgisini elde etmek de insanlar için mümkün değildir. O bu yolu da filozof ve mütekellimlerin yüzüne kapatmıştır ve böylece onlar, bir şeyin imkânsızlığını bilmediğimiz takdirde, onun imkânına hükmedebiliriz, şeklinde bir iddiada bulunamazlar. Zira bir şeyin imkânsızlığını bilmemek imkânı ispatlamayı gerektirmez. Bu durumun delili şudur: Bir şey, bir dizi gizli şey aracılığıyla imkânsız şeyler kategorisinde yer alır. O hâlde imkânsızlığı bilmemek, imkânı ispatlamayacaktır.

İbn Teymiyye zorunluluk, imkân ve imkânsızlık terimlerinin birbirleri aracılığıyla tanımlanamayacağına dikkat etmemiştir. Bu terimler birbiri içindedir ve insan için aynı ölçüde bilinirdir. Bir başka deyişle, imkânsızlık anlamı insan için zorunluluk ve imkân anlamının bilinir olduğu ölçüde bilinirdir. Buna göre biz mümkünü, imkânsız olmamak olarak tanımlayamayız. İbn Teymiyye imkânsızlığın yokluğunun anlamını anlamak için imkânsızlığın yokluğunun bütün bireylerini tam bir tümevarımla bilmenin gerekli olmadığına dikkat etmemektedir. Dolayısıyla yeniden diriliş imkânsız değildir, yeniden dirilişin varlığını farz etmemizden bir imkânsızlık doğmaz dediğimizde, imkânsız olmamanın bütün bireylerini tümevarım yoluyla bilmeye gerek yoktur.

İbn Teymiyye'nin bir diğer büyük hatası ise onun mümkün olmanın anlamını, bir şeyin var olmasından çıkarmaya çalışmasıdır. Oysa var olmak, mümkün olmanın bir fer'i ve uzantısıdır ve bir şey somut gerçeklikte mümkün varlık olmadığı sürece asla varlık sahnesine ve vücûd âlemine adım atamaz. Buna

---

42 *Der'u Te'ârudi'l-'Akli ve'n-Nakl*, s. 30.

göre varlık âleminde olan her şey, var olmadan önce, mümkün varlıktır. Burada zikredilen meselelerden şu bilinmektedir: İbn Teymiyye'nin dış imkân dediği şey, kapalı ve bilinmeyen bir şeydir ve kendisi de onu açıklamamaktadır.

Burada şöyle söylenebilir: İbn Teymiyye dış imkânı zihnî imkânın karşısına yerleştirdiğinde, onun kast ettiği, dış imkânın zihnî imkânın aksine dış dünyada varlığa sahip olmasıdır. Bu söze cevap olarak şöyle söylenmelidir: İmkânın dışarıda varlığa sahip olması imkânsız ve akıldışı bir şeydir, zira imkânın dış dünyada varlığı olsa, ya mümkün varlık ya da zorunlu varlık olacaktır. Dış dünyadaki mümkünün, zorunlu varlık olması mümkün değildir, zira bu ifade zatta dönüşüm gerektirir. İmkânın mümkün varlık olması da sorunludur, çünkü imkân mümkün varlık olursa, mümkünün imkânı da mümkün varlık olacaktır ki bu akış, ya kısırdöngüye ya da teselsüle varacaktır. Kısırdöngü ve teselsül akıl nezdinde yanlış ve geçersiz olduğu için, bu ikisine götüren şey de yanlış ve geçersizdir.

İbn Teymiyye'yi felsefî meselelerde büyük yanlışlara düşüren sebeplerden biri onun varlıkların mahiyetini idrak etmeyi içeren birinci akledilir ile felsefî terminolojideki ikinci akledilir arasında fark olduğunu kabul etmemesidir. O, zihnî imkânı kendi terminolojisine uygun olarak, imkânsızlığın yokluğunu bilmek olarak yorumlamıştır. Arkasından da şu meseleyi ortaya atmıştır: İmkânsızlığın yokluğunu bilmek, tümel olumsuz bir önermedir ve onun doğru olduğunu anlamak için imkânsızlığın bütün bireylerini bilmek gerekir. İbn Teymiyye'nin bu konudaki ifadelerinden bir kısmı şöyledir:

فمِنْ أينَ يُعلَم أنّه لا يلزم مِنْ تقدير وجوده محالٌ؟ فإنّ هذه قضيّةٌ
كلّيّةٌ سالبةٌ، فلا بدّ مِنْ العلم بعموم هذا النّفى

[Onun varlığını takdir ettiğimizde imkânsız bir durumun doğmayacağı nasıl bilinebilir? Çünkü bu tümel olumsuz bir önermedir, dolayısıyla bu nefyin genelliğini bilmek gerekir. *Mütercim*] Bu ifadede görüldüğü üzere, İbn Teymiyye imkânsızlığın yokluğu bilgisini tümel olumsuz bir önerme olarak tanımlamakta ve onun doğruluğunu bilmek için imkânsızlığın yokluğunun bütün bireylerini bilmek gerektiğini söylemektedir. İmkânsızlığın yokluğunun bütün bireylerini bilmenin kolay bir iş olmadığı ve pek az kimse için mümkün olduğu çok açıktır. İbn Teymiyye imkânsızlığın yokluğu bilgisini tümel olumsuz bir önerme olarak tanımladığında ve bu önermenin doğru olduğunu anlamak için imkânsızlığın yokluğunun bütün bireylerini bilmek gerektiğini söylediğinde, bu sözün anlamı, imkânsızlığın tıpkı diğer birinci mahiyetler ve akledilirler gibi pek çok bireyi olduğu ve tümeli bilmek için o bireyleri de bilmek gerektiğidir.

İbn Teymiyye imkânsızlığın da tıpkı imkân gibi bir ikinci dereceden akledilir olduğuna, ikinci dereceden akledilirin ise dışarıda pek çok bireyi olan bir mahiyet olmadığına aldırış etmemektedir. İkinci dereceden akledilirler dış varlıklar için nitelikler oluşturmada önemli ve temel bir role sahip olsalar dahi, dış dünyada doğrudan doğruya bir karşılığa sahip değildir. Aynı şekilde, mahiyetler gibi somut bireylere sahip değildir. Bir diğer ifadeyle, ikinci dereceden akledilirlerin mahiyeti yoktur ve bu yüzden dış dünya onların kabı [yani varlık ortamı] değildir; bilakis dış dünya, yani kabın kendisi, ikinci dereceden bir akledilirdir.

Bu söylediklerimizden hareketle, imkânsızlığın yokluğunu bilmek için bu önermenin bütün bireylerini tümevarım yoluyla araştırmaya gerek olmadığını söyleyebiliriz. Zira imkânsızlığın yokluğu bilgisi, bireylerden ve konulardan kaynaklanmaz; bilakis, imkânsızlığın yokluğu bilgisi, imkânsızlığın yokluğu bilgisinden hâsıl olan bireyler ve konular hakkındadır. Bir başka deyişle, birinci dereceden akledilirle ilgili olarak, eğer tümelin bilgisi bireylerin ve tikellerin bilgisinden çıkartılıp elde ediliyor ise, ikinci dereceden akledilirlerle ilgili olarak, durum diğer türlüdür: İkinci dereceden akledilirlerin insanın zihin levhasındaki ve idrak sahnesindeki var olma ve ortaya çıkma şekli, birinci dereceden akledilirlerin ortaya çıkış şeklinden tamamen farklıdır. Bu farklılık felsefe kitaplarında ayrıntılı olarak ele alınmıştır ve biz şimdi bu konuya giremeyiz.

7

MANTIĞIN ALTERNATİFİ

Kelam tarihiyle tanışıklığı olan kimseler, Ehl-i Sünnet'in Eş'arîler ortaya çıkmadan önce itikadî konularda sadece nakle dayandığını, aklî ve felsefî istidlâllere dayanmayıp önem vermediklerini iyi bilirler.[43] Bu [aklî ve felsefî] yolu izlemek, Müslümanlardan bir grubun felsefeye meylettiği ve akidelerini aklî istidlâller üzerine bina ettiği bir zamanda gerçekleşti. Ebû'l-Hasen el-Eş'arî hayatının ikinci evresinde, yani Mutezile'den ayrıldıktan sonra muhaliflerle tartışmaya ve mücadele etmeye başladı, akıl ve istidlâl kargısıyla ehl-i bid'at ile savaşmaya koyuldu. Eş'arî'nin arkadaşları ve taraftarları arasında düşünce ve istidlâle güçlü bir ilgi duyan kimseler çıktı. Bu kimseler kendi dinî inançlarını ispatlamak ve aynı zamanda her türlü problemin ortaya çıkmasını ve şüphelerin yayılmasını önlemek için, kendi delil ve görüşlerini üzerine inşa edecekleri bazı aklî ilkeler ve öncüller vaz ve tesis etmeye mecbur kaldılar. Bu öncüller şu şekildedir:

1) Atomculuk (*cevher-i ferd* veya *cüz'ü la-yetecezzâ*).

2) Boşluk (*halâ*, خلاء)

---

43 Yazarın bu düşüncesi onun kelam tarihi ile sadece Eş'arî kelamını kasdettiğini, Mâturîdî gelenekten habersiz olduğunu göstermektedir. Zira İmâm Mâturîdî *Kitâbu't-Tevhîd*'inin özellikle ilk bölümü olan Ulûhiyyet babında neredeyse tamamen akılcı ve "felsefî" bir tutum ve yöntem sergiler (*mütercim*).

3) Araz, arazla kâim olmaz.

4) Araz, iki anda aynı hâlde kalmaz.

Onların delilleri, bu ve benzeri esaslara dayanıyordu. Eş'arî düşünürler bu aklî ilkeleri, onlara inanmanın zorunluluğu ve gerekliliği bakımından, iman akidelerinin tâbisi [ve benzeri] saydılar. Bu düşünce, "Delilin yanlışlığı o delile dayanan düşüncenin yanlışlığını gerektirir" ilkesine dayanıyordu. Delillerin gerektirdiği şeye (*medlûl*) inanmamız gerektiği için zorunlu bir şekilde o delillerin oluşturulmasında payı olan bütün öncüllere de inanmamız gerekecektir. Bu yöntem Eş'arî düşünürler tarafından kemale erdirilip mükemmelleştirildi ve en iyi nazarî disiplinler ve dinî ilimler arasında sayıldı. Bu yöntem de ıstılah ehlinin "mütekaddimlerin metodu" olarak isimlendirdiği şeydir.

Bu yöntemin öncüleri arasında Kâdî Ebûbekir Bâkıllânî (ö. 403/1013) ve İmâmü'l-Harameyn Cüveynî (ö. 478/1085) zikredilmelidir. Cüveynî, *Şâmil* adlı eserini bu yöntem doğrultusunda kaleme aldı ve onda meseleleri izah etti. O daha sonra aynı yöntemle, ama bu kez özet olarak *İrşâd* adlı bir kitap kaleme aldı. Pek çok insan bu kitabı kendi akaidinin kılavuzu mertebesinde sayar ve kullanır. Bu konuyu *Mukaddime*'sinde zikreden İbn Haldûn (ö. 808/1404) şöyle inanır: O devirde mantık ilmi henüz Müslümanlar arasında pek yaygınlaşmamıştı, zira mantık o zaman felsefenin bir parçası görülüyordu; felsefe ise mahkûm edilmiş ve adı kötüye çıkarılmış olduğu için, bu durum mantığa da sirayet etmiştir. Bu sebeple eski Eş'arîlerin (*kudemâ*) yolu gerçekte mantığın alternatifi idi ve aklî istidlâlden söz ediyordu. Tabii kısa zaman sonra mantık ilmi Müslümanlar arasında yaygınlık kazandı ve Eş'arîler bu ilimle iyice tanışmadan önce mantığın alternatifini attılar ve yerine mantığı oturttular.

Eş'arîler arasında Ebû Hâmid Gazâlî (ö. 505/1111) mantığa çok önem veren ve onun felsefeden farklı olduğunu ortaya koyan ilk şahsiyetlerdendir. O kendi delillendirmelerinde mantık kurallarına tam mânâsıyla riayet etmeye çalışmıştır. Gazâlî mantık alanında birkaç kitap kaleme almış ve onların bazısında mantık kurallarını Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinde göstermeye çalışmıştır.[44] Her halükârda Eş'arî düşünürler arasında mantık kurallarına riayet etmek, eskilerin (*kudemâ*) yolundaki temel esasın gözden düşmesine sebep oldu. Eş'arî düşünürler mantık kurallarına dayanarak, delilin yanlışlığının o delille ispatlanan görüşün (*medlûl*) yanlışlığını gerektirmediğini ilan ettiler, zira bir delilin bâtıl olmasına rağmen söz konusu görüş bir başka delille ispatlanabilir. Bu şahısların ortaya koyduğu şey, eskilerin yöntemiyle hiç uyuşmuyordu. Bu yüzden bu grubun sözleri yeni bir yöntem ortaya çıkardı. İşte bu yönteme de "sonrakilerin yöntemi (*tarîka-i müteahhirîn*) adı verilmiş ve Gazâlî'den

---

44 Daha fazla açıklama için bkz. Gulâmhüseyin İbrâhîmî Dînânî, *Mantık ve Ma'rifet der Nazar-ı Ğâzâlî*.

sonra Fahreddîn Râzî (ö. 606/1204) ve diğer Eş'arî mütekellimler bu yolu izlemişlerdir.

İbn Haldûn'a göre Eş'arî kelamcılar Gazâlî'nin peşinden giderek felsefe ve kelamı karıştırmıştır ve bu iki ilmin konusu onların nazarında benzer olmuştur. Bu karıştırma süreci, bazı Eş'arîlerin felsefe ve kelamın konusunu aynı şey saymalarına sebep olmuştur.[45]

İbn Teymiyye mantığa önem vermeme, hatta onu reddetme hususunda Eş'arîler ile aynı yöndedir ve uyumludur. Bununla birlikte İbn Teymiyye, Eş'arîlerin temel esasına da önem vermez. Ona göre delilin yanlışlığı, o delile dayanan görüşün yanlışlığını göstermez. Mütekaddim Eş'arîlerin ve yöntemlerinin aksine, ona göre delilin yanlışlığı o delile dayanan görüşün yanlışlığını gerektirmediği gibi, bir görüşün yanlışlığı o görüşü ispatlayan delilin yanlışlığını gerektirir. Yukarıda zikrolunduğu üzere, mütekaddim Eş'arîler delilin yanlışlığı, o delile dayanan görüşün yanlışlığını gerektirir ilkesine dayanarak bir dizi ilke ve kaide tesis etmiş olup bu ilke ve kaideler onların dünyaya bakışlarına tesir etmiştir. İbn Teymiyye mütekaddim Eş'arîlerin ilkesini ters çevirmiş ve bu ters çevrilmiş ilkeye dayanarak akıl ve naklin çatışması bağlamında, filozofların aleyhine bir tavır almıştır. O mütekaddim Eş'arîlerin aksine, görüşün yanlışlığı o görüşü ispatlayan delilin yanlışlığını gerektirir demiş ve şöyle söylemiştir: Naklî delillerin doğruluğu, aklî delillerin gereğidir. Eğer naklî deliller bir başka akılla çatışırsa, çatışma hükmünün kendisinin yanlış olduğuna hükmedilir. Yine aklî deliller, görüş (*medlûl*) olarak yanlış sayılırsa, naklî delilleri ispatlayan aklî deliller de yanlış olacaktır. İşte tam bu noktada filozofların sözünde çelişki ortaya çıkmakta ve aklın nakil ile çatışması, anlamını yitirmektedir. İbn Teymiyye'nin bu husustaki ifadeleri şöyledir:

فإنّ العقل يُعْلَم به صحّةُ الأدلة السّمعية، فمتى بطلتْ بطُل العقلُ
الدّالُّ على صحّة السّمع والدّليلُ مستلزمٌ للمدلول، ومتى انتفى
اللّازمُ الّذى هو المدلولُ إنتفى ملزومُه الّذى هو الدّليلُ، فيبطل العقلُ
وتناقضُهم حيث أقرّوا بنبوّات الأنبياء ثمّ قالوا ما يوجب بطلانَها[46]

[Akıl ile sem'î delillerin doğruluğu bilinir, dolayısıyla sem'î deliller ne zaman yanlış olursa, sem'in doğruluğuna delil teşkil eden akıl da yanlış olur. Delil ise o delile dayanan görüşü gerektirir ve ondan ayrılmaz. Sonuç, yani görüş ne

45 İbn Haldûn, *Mukaddime-i İbn Haldûn,* Farsça çvr. Muhammed Pervîn Gonâbâdî, c. 2, s. 967-68.

46 *Der'u Te'ârudi'l-'Akli ve'n-Nakl*, s. 181, 182.

zaman yanlışlanırsa, sebep, yani delil de yanlışlanır, dolayısıyla akıl da yanlış olur. Onların çelişkisi peygamberlerin verdiği haberleri kabul etmeleri, sonra da bu haberlerin yanlışlığını gerektirecek şeyler söylemeleridir. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, İbn Teymiyye delili ve o delilin ispatladığı görüşü (*medlûl*), sonuç (*lâzim*) ve sebep (*melzûm*) olarak sunmakta ve bu ifadeyle ikisi arasındaki ilişkiyi sebep-sonuç (*istilzâm*) ilişkisi olarak ortaya koymaktadır. *Görüş*, İbn Teymiyye'nin terminolojisinde *sonuç* olarak, *delil* ise *sebep* olarak tanımlanmıştır. Naklî delillerin sonuç-görüş (*medlûl lâzim*) olduğunu dikkate alırsak, aklî deliller *sebep-delil* (*melzûm delil*) olur; dolayısıyla kaçınılmaz olarak, naklî delillerin aklî delillerin sonuçlarından (*levâzim*) olduğunu kabul etmek zorunda kalırız ve naklin yanlışlığı, aklın yanlışlığını gerektirir. İbn Teymiyye delil ile görüş arasındaki sebep-sonuç (*istilzâm*) ilişkisine dayanmış ve kendi görüşlerini ispatlamak için ondan faydalanmıştır. O bu konuyu bir başka yerde daha ele almış ve yanlış sonucun daima yanlış olduğunu, doğru sonucun ise daima doğru olduğunu söylemiştir. Aklî burhanı -delil olarak- sebep sayarsak, naklin doğruluğunu ise -görüş olarak- sonuç sayarsak, sebep var olduğu takdirde sonucun da var olduğunu, yine sonuç yanlış olduğu takdirde sebebin de yanlış olduğunu kabul etmemiz gerekir. Bu sözün anlamı, akıl olmadan naklin gerçeklik kazanamayacağı, nakil yanlış olduğunda aklın da yanlış olacağıdır.

İbn Teymiyye delilin daima kendisine dayanan görüşü/medlûlü gerektireceğini, bunun tersinin ise zorunlu olmadığını öne sürmüştür. O bu iddiasını ispatlamak için bir misale sığınır ve yaratıkların varlığının, Yaratıcı'nın varlığına büyük bir delil olduğunu, ama yaratıkların yokluğundan Yaratıcı'nın yokluğunun gerekmediğini söyler.[47]

Yukarıda söylediklerimizin ışığında diyebiliriz ki, İbn Teymiyye delilin görüşü gerektirdiğine inanırken, bunun anlamı görüş ile delil arasındaki ilişkinin kıyasın sonucu ile öncülleri arasındaki ilişki türünden olduğudur. Çünkü kıyas -mantıkçıların terminolojisine göre-, zatları gereği bir başka ifadeyi gerektiren önermelerden oluşmuş bir ifadedir. Şimdi İbn Teymiyye'nin aklî burhanların naklin doğruluğuna delil olduğuna inandığını anladıysak, aklın nakilden ayrılmayacağını, akıl ne zaman var olursa, naklin de ortaya çıkacağını kabul etmemiz gerekir.

Bu söz pek çok insan nezdinde makbul sayılır ve özel bir değere sahiptir, ama İbn Teymiyye nazarında hangi ölçüde kabule şayan olduğu bilinmemektedir. Ancak açık olan şu ki o bu aklı bir alet ve araç olarak kullanmaktadır. Bir diğer ifadeyle, o akla bağlılığını kendi çıkarlarına hizmet ettiği müddetçe

47 *Der'u Te'ârudi'l-'Akli ve'n-Nakl*, s. 42.

korumakta, yine o, aklı nakli ispatlamak ve doğruluğuna delil getirmek için kullanmakta ve ona bu esas üzere değer atfetmektedir. Ancak akılla naklin doğruluğunu ispatladıktan sonra aklı bir kenara atmakta ve ona ihtiyacı olmadığını ilan etmektedir. Bir başka ifadeyle, naklin doğruluğunun varlığa gelme düzleminde akla ihtiyacı olduğunu, ama varlığının devamı için akla ihtiyacı olmadığını düşünür. Bu akıl anlayışı ve akıl yaklaşımı yeni değildir. Nitekim çok sayıda düşünür ancak ihtiyaç anında akla müracaat eder ve ona sadece bir alet olarak bakar.

Amr bin Bahr Câhız (ö. 255) akıl ve bilginin insanın ihtiyaçlarıyla bağlantılı olduğuna inanan Müslüman düşünürlerdendi. Câhız, aklın istitâata/güç yetirmeye tâbi ve bağlı olduğunu, bilginin ise aklın sonuçlarından biri olduğunu düşünüyordu. Bu da insanın istitâat ve kudrete sahip olmadığında, aklın varlığında failliğinin gizleneceği ve bilginin temelinin aklın elinden gideceği anlamına gelir. Câhız kendisine bu düşüncesini ne zaman akletmeye başladığı sorulduğunda bilgelerden birinin ağzından şu cevabı vererek ifade eder: Doğduğumda akletmeye başladım. Bu bilge, insanların kendisinin söylediğini reddedeceğini anlamış, bu yüzden kendi sözünü açıklama babında demiş ki: Korktuğumda ağlarım, acıktığımda yemek yerim, istediğim şeylere ulaştığımda susarım. İhtiyaçlarımın ölçüsü budur; kendi ihtiyaçlarının ölçüsünü onlara ulaşmakta veya ulaşamamakta bilen kimsenin akletmesi o ihtiyaçlardan fazla olmayacaktır.

Bu sözün anlamı şudur: Bir çocuğun hayatî ve tabîî ihtiyaçları bizzat onun bilgi ölçüsünü belirleyen şeydir. Bu bilgi ise onun arzuladığı ve ihtiyaç duyduğu şeyle ilgili olarak hissetmesinden başka başka bir şey değildir. Câhız, bu bilgiye akıl adını vermektedir.

O bu aşamadan sonra insan toplumu meselesine yönelir ve insanların birbirlerine muhtaç oluşlarının onların tabiatlarının bir gereği olduğuna ve varlıklarının özünde sabit bir şekilde yaratılmış olduğuna inanır. İnsan kendi hayatî ihtiyaçları ölçüsü dışında akıl ve bilgiye muhtaç değilse, insan toplumu da tabiatı gereği yeni araçlar gerektirecek yeni ihtiyaçlara sahiptir. Bu araçlar ise insana tabîî ve insanî âlemde bilgiyi elde etmesinde yardımcı olur. Bu aşamadan sonra gayb âlemi bilgisi ve Hakk Teâlâ bilgisi gelir. Hakk Teâlâ dünyadaki bütün cansızları, bitkileri ve hayvanları insanın iradesi altına musahhar ve amade kıldı ki insan ilk etapta kendi hayatında onlardan faydalansın, ikinci aşamada da onların varlığı aracılığıyla Hakk Teâlâ'nın varlığına yol ve delil bulsun. İşte burada bilgi kelimenin genel anlamında insan toplumu için zorunluluk kesbetmiştir. İnsanın bilgisi dünyevî kazanç ve kayıp aşamasından mutluluğu idrak etme makamına ulaşır. İşte bu da insanın duyusal bilgiden aklî bilgiye yükselmesine sebep olmuştur. Aklî bilginin sonucu insanın ilim

ve amel makamında kendisini ebedî mutluluğa ulaştıracak veya ebedî azaptan kurtaracak şeyden başkasına razı olmamasıdır.[48]

Burada bütün bu söylenenlerden şunu anlayabiliriz: Câhız, bilgi ile insanın ihtiyaçları arasında birinin diğerinden ayrılmasının imkânsız kılacak bir tür bağlantı ve ilişki olduğunu söyler. Bu anlayış temelinde Câhız'ın nazarında bilginin insanın varlığının zorunlu gereksinimlerinin bir türü olduğu söylenebilir. Bu nazariye düşünürler arasında ortaya atılmış ve bazı kelamcılar bunu kabul etmiştir. Bu kişiler, bütün bilgilerin insan tabiatının zorunluluğu olduğuna ve fiiller alanının dışında olduğuna inanıyordu. Onlara göre insan iradeden başka bir şey kazanmaz, ama bu irade insanın fiillerinin kaynağıdır ve işler tabîî bir şekilde iradeden neşet eder. Bir başka deyişle insanın yaptığı tek fiil, irade etmektir. Bilinmelidir ki bu kişilerin irade babında söyledikleri İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu ve uzun yıllar boyu pek çok âlimin onu izlediği görüşten farklıdır. İbn Sînâ'ya göre irade, bilgi ve idrakten sonradır, oysa bu kimselerin sözüne göre bilgi ve idrakin iradeden önce olduğu hiçbir şekilde ifade edilmemiştir. Filozofların görüşüne göre bilmenin istemeye nispetle önceliğe, ama bazı kelamcıların inancına göre istemenin bilmeye nispetle önceliğe sahip olduğunu söylersek pek yanlış olmaz. Filozofların sözüne göre bilmek, istemeye neden olur, ama bazı kelamcılara göre istemek bilmeyi doğurur.

Bilmek istemekten önce midir ya da istemek bilmeyi düzenler mi sorusu, etkileri insanlar arasında ortaya çıkan meselelerden biridir. Elbette bu mesele burada ortaya ifade edildiği şekliyle çok az ortaya konulmuştur, ancak düşünürlerin eserleri, bu mesele hakkındaki fikrî ve felsefî konumlanmalar bu iki taraftan biriyle bağlantılıdır.

Câhız, bir yandan bütün bilgileri zorunlu saymakta, diğer yandan aklın varlığının kudret ve istitâate/güç yetirebilirliğe bağlı olduğuna inanmaktadır. İnsanın diğer hayvanlara üstünlüğünü onun kudret ve istitâatı saymış, aklın varlığını da kudret ve istitâata bağlı görmüştür. İstitaatın var olduğu yerde, akıl ve bilgi de var olacaktır. Akıl istitâata bağlıdır, bilgi ise aklın sonucu sayılır.[49] Buna göre istitâat, aklın varlığının temeli olmuş, akıl ise bilginin kaynağı olmuştur.

Câhız'ın özet olarak işaret etmemizde fayda olan başka birtakım görüş ve inançları da vardır. O Kur'ân'ın yaratılmış/mahlûk olduğuna ve ilâhî sıfatları nefyetmeye, cehennemliklerin ateşle azabının ebedî olmadığına da kâil olmuştur. Bu meseleler Mutezile arasında ortaya atılmıştır ve biz şimdi onları açıklayacak değiliz. Burada bahsedeceğimiz şey istitâat ve bilgi ile bağlantılıdır ve Câhız onları zorunlu bilgiler olarak isimlendirmektedir. İfade etmeliyiz

---

48 *El-İtticâhu'l-'Aklî fi't-Tefsîr*, s. 50-51.

49 *El-İtticâhu'l-'Aklî fi't-Tefsîr*, s. 50.

ki bilgi imanla tam bir bağlantıya sahiptir ve bu konuda Müslüman kelamcılar arasında ihtilaf görülmez. Bütün kelamcılar imanı Tanrı'yı bilmek olarak tanımlar ve küfrün Hakk'ı inkâr etmekten ibaret olduğuna inanırlar.

Şimdi kelamcıların önemli ve temel bir konu olan cebr/determinizm ve ihtiyar/özgür irade meselesi hakkında iki ayrı gruba bölünmüş olduklarını dikkate aldığımızda, insanın bilgiye güç yetirebilmesi babında görüş beyan etmeleri çok tabîîdir. Açıkça görüldüğü üzere, cebr nazariyesi taraftarları Hakk'ın mutlak kudretini ispatlamak için her türlü insanî kudreti nefyetmişler ve sonuçta bilgi kazanma gücünü de inkâr etmişlerdir. Diğer taraftan ihtiyar/özgür irade nazariyesi taraftarları Allah'a inanmanın ikincil bilgi türünden olduğuna inanmışlardır, biz de ikincil bilginin nazar/düşünme ve araştırma yoluyla elde edildiğini iddia edebiliriz. Bu sözün anlamı Allah'ın varlığını bilmenin insanın fiili olduğu ve insanın fiilinin burada düşünme ve araştırma sayılabileceğidir. Şüphesiz bir konuyu düşünmek ve araştırmak, insanın fiillerinden sayılır ve dolayısıyla insanın kudret ve iradesinin iliştiği şey olarak görülebilir. Burada ikincil bilgi olarak isimlendirilen şey karşısında bazıları birincil bilgiden bahsetmiş ve onu düşünme ve delil getirmenin sonucu görmemişlerdir. Bu bilgi, kelamcıların terminolojisinde "zorunlu (*zarûrî*) bilgi" olarak isimlendirilen şeydir.

İlk Müslüman kelamcıların terminolojisinde "ikincil bilgi" ve "birincil bilgi" olarak isimlendirilen şeyin filozofların ve sufilerin istidlâlî bilgi veya şuhudî bilgi adını verdikleri şeyden farklı olduğu bilinmelidir. Kelamcıların bu konudaki terminolojisi, husulî ve huzurî bilgi babında söylenen şeyle de karıştırılmamalıdır. Bu kelamcılar grubu bilginin ilk mertebesi sayılan idrakin/duyusal algının, duyuların hareketinden doğduğuna inanır. Örneğin görülebilir şeylerin gözü açmanın ve görülecek şeylerin karşısında olmanın sonucu olduğu söylenebilir. İdrak adıyla duyulardan hâsıl olan şey, tabiatın ürünü olan ortaya çıkmış fiillerden bir kısmını teşkil eder. O tabiat da Allah'ın yarattığı bir şeydir. İşte bu yüzden büyük kelamcı Ebû İshâk Nazzâm (ö. h. 220/835 veya 230/845) birinin şöyle demesine karşı çıkar: "Yöneldiğim ve döndüğüm için seni gördüm." Ona göre görme, görme duyusunun tabiatında böyle bir şeyin bulunması sebebiyle gerçekleşir. Bir başka deyişle, ona göre görme veya idrak/algı, gözün tabiatından doğar, gözün tabiatı ise Allah'ın yarattığı bir şeydir. Nazzâm'ın nazariyesine göre görme idraki, Allah'ın fiili sayılır, çünkü görme gözün tabiatından doğmuştur; gözün tabiatı ise Allah'ın yarattığı bir şey olduğu için görme de Allah'ın fiili sayılır. Görme ve görmenin gözün tabiatından doğması hakkında söylenenler, kâmil bilgi ve onun kalpten doğuşu hakkında da doğrudur. Bir başka deyişle, nasıl ki görme duyuların hareketinin ürünüyse, düşünmeden oluşan ve doğan kâmil bilgi de kalbin Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşen hareketinin ürünüdür. İşte bu yüzden ona Allah'ın fiili

denilebilir. Nazzâm bilme ve idrak konusunda, başkalarının yaklaşımından farklı bir yaklaşım benimsemiştir. O bilmeyi kalbin hareketlerinden bir hareket olarak tanımlamıştır.[50]

Şimdiye kadar söylenenlerden hareketle Câhız ile Nazzâm arasında çok fark olmadığı, bilgi konusundaki nazariyelerinin birbirine yakın olduğu söylenebilir. Yukarıda Câhız'ın insanın diğer hayvanlara üstünlüğünü sadece kudret ve istitâat saydığını, aklın varlığını ise kudret ve istitâata bağlı gördüğünü ifade etmiştik. Aklı kudret ve istitâata bağlı gören kimseler iradeyi bilgiden önce gören kimseler arasında yer alır. Açıktır ki iradenin düşünceden önce olması hâlinde her şey caiz ve her iş mübah olacaktır. Bu görüşe göre işler iradenin gereğince gerçekleşecek ve irade düşünceden önce olduğu için, işlerde aklın gerekçesini ve düşüncenin ölçütünü aramaya gerek olmayacaktır. Bu yol ve yöntemde çelişkili konuşmak kolaylaşmış, şüphe ve safsata yaygınlaşmıştır.

Bazıları Câhız'ı iki çelişkili önermenin doğruluğuna delil getiren Yunan sofistlerinin İslam medeniyetindeki bir örneği olarak görmüştür. Örneğin o müstensihleri hem öven hem de yeren risale yazmıştır. Bu iddiayı destekleyen başka deliller de vardır. Örneğin Câhız *Kitâbu'l-Buhalâ'*nın (Cimriler Kitabı) mukaddimesinde bir münasebetle çağdaşı olan toplumda taraftarlı olan üç gruptan veya üç sapkın inançtan söz eder:

1) Habbâb adlı kişiyi izleyen kimseler. Bunlar kıskanmayı reddederler ve Mazdeklere nispet edilen inanca uygun olarak kadını toplumda ortak görürler.

2) "Cahcâh" adlı kişiyi izleyen kimseler. Bunlar yalanı hem kendi yerinde hem de doğru değerinde görürler, hatta onu bazı bağlamlarda doğrudan üstün sayarlar ve doğrunun kötülüklerini ve yalanın iyiliklerini unutmuşsunuz. Tarafsız şekilde araştırırsanız, doğruyu yalandan üstün tutmazsınız ve ikisine aynı gözle bakarsınız, derler.

3) "Sahsah" adlı kişiyi izleyen kimseler. Bunlar unutmayı hatırlamaya, aptallığı zekiliğe tercih ederler ve hayvanların hayatının insanlarınkinden daha güzel olduğunu söylerler. Görmez misin ki hayvan ne çabuk büyüyor, akıllı ise tedirginlikler içinde daima sıkıntı çekiyor, derler.[51]

Bazıları, Câhız'ın bu sözünün açıklaması bağlamında tereddüte düşmüş ve demiştir ki: Acaba Câhız bu konulara yer vermekle sadece okurun bilgisini genişletmek mi istemiş, yoksa yanlış bir görüş beyan etmeyi mi amaçlamıştır? Görünen o ki Câhız'ın fikrî temeli ve felsefî düşüncelerinin temeli böylesi

---

50 *El-İtticâhu'l-'Aklî fi't-Tefsîr*, s. 50.

51 *Zindegî ve Âsâr-ı Câhız*, s. 37.

sözleri gerektirmiş ve o bu görüşleri beyan etmek onun meşrebinin dışında olmamıştır.

Câhız, "şartın ters çevrilmesi" meselesine ilk işaret eden kimselerdendir. Onun gözleminin konusu tam da köpek idi, buna göre Câhız'ın köpeğinin Rus Pavlov'un köpeğinden önce olması da dikkat çekicidir. O der ki: Köpeği eve hapsettim ve kapıyı üstüne kapattım. Tam aşçı pazardan döndüğü ve et kesmek için bıçağı bilediği zaman köpeğin havlama sesi yükselmektedir, çünkü et payını alma vakti gelmiştir.

Câhız tabîî felsefeye diğer bütün kelamcılardan daha yakındır. O açıkça der ki: Dünya yiyen ve yenilendir. Avcılar mecburen avlanırlar. Her hayvanın yemesi mecburîdir. Her zayıf kendisinden daha zayıf olanı yer; her güçlü de kendisinden daha güçlü olanın yiyeceğidir. Zamanımızın insanları da böyledir. Câhız asıllığı ve önceliği tabiata vermekte bundan daha ileri gider. O, Hz. İsa'nın şu sözünü nakleder: "Su ve ekmek, babam ve anamdır." Câhız genelde insanı hayvan gibi tasavvur ve tasvir eder ve Câhız'ın düşünce ve hissinin irfanın yüce zirvesine ulaştığına dair elimizde bir işaret yoktur.[52] Elbette o Mütenebbî ve Ebû'l-'Alâ Ma'arrî gibi derin kötümserlik uçurumuna yuvarlanmamıştır. Câhız'ın Mutezilî bir kelamcı olarak aklî zevkinin ve ilmî ruhunun olduğu doğrudur, ancak aklı kudret ve istitâata bağlı gördüğünden, iradeye akıldan daha çok önem atfeden kimseler zümresinde yer almaktadır.

Şüphesiz ki irade akla öncelendiğinde aklî ölçütler görevini yerine getiremez ve insan tuhaf işlere girişir. Görünen o ki Câhız'ın tuhaf sözleri ve şaşırtıcı işleri aklın kudrete bağlı olduğu konusundaki düşünce biçimiyle bağlantılıdır.

Bu bahsin sonunda Mutezile'nin kadimlerinden birinin Câhız hakkındaki nazariyesini nakletmek ilgisiz düşmeyecektir. Bağdat Mutezile çevresinin önde gelen isimlerinden olan Ebû'l-Kâsım Ka'bî Belhî (ö. 310) Ebû Usmân Amr bin Bahr Câhız hakkında şöyle söyler:

وممّا تفرّد به، القولُ بأنّ المعرفة طباعٌ وهى مع ذلك فعلٌ للعارف وليستْ
بإختيار له وهو يوافق ثمامةَ فى أنّه لا فعلَ للعباد على الحقيقة إلّا الإرادةُ[53]

[Onun yalnız kaldığı görüşlerden biri bilmenin tabiat olduğu, bununla birlikte bilen öznenin fiili olduğu ve öznenin ihtiyarı/özgür seçimi ile olmadığıdır. Câhız, gerçekte kulların tek fiilinin irade olduğu görüşünde Sümâme'ye mu-

52 *Zindegî ve Âsâr-ı Câhız*, ss. 20-23.

53 Ebû'l-Kâsım el-Belhî, "Bâbu Zikri'l-Mu'tezile", *Makâlâti'l-İslâmiyyîn*, s. 73. (*Mecmû'atu Fadli'l-İ'tizâl ve Tabakâti'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid, Tunus içinde)

vafakat eder. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, Câhız bilmeyi tabiat olarak değerlendirmiş ve aynı zamanda onu bilen kişinin fiili saymıştır. Ona göre bilgi insanın özgür seçiminden doğmaz, bu yüzden bir diğer meşhur kelamcı Sümâme bin Eşres (ö. 213) ile insanlar iradeden/istemekten başka fiilde bulunmazlar şeklindeki aynı görüşü paylaşır. Sümâme'nin ve Câhız'ın düşüncesine göre insanın yaptığı tek iş, irade etmektir/istekte bulunmaktır.

8

TERCİH ETMEK İRADE İÇİN ZATÎ BİR NİTELİK MİDİR?

Bazı Müslüman düşünürler tercih etmeyi iradenin bizzat kendisinin bir niteliği saymış ve bu konuda bir başka faktörü dikkate almamışlardır. Bu kimselere göre bilgi için ortaya çıkmak neyse, irade için tercih etmek de odur. Bir başka deyişle, nasıl ki bilinen şey bilmek sayesinde ortaya çıkar ve aşikâr olursa, irade yoluyla da yapmak veya yapmayıp terk etmek taraflarından biri gerçekleşir. Bu gruba göre, irade bir şeyi bir başka şeye tercih etmeyi gerektirdiğinde, irade niçin onu diğerine tercih etmiştir diye sorulamaz, çünkü irade diğer şeyi gerektirmiş olsaydı, bu soru aynı şekilde yine sorulabilirdi. Buna göre irade, tercih etmede hiçbir illetin etkisi altında olmaz ve tercih etme niteliği onun için zatî bir nitelik sayılır.

Bazıları bu nazariyeyi eleştirmiş ve demiştir ki: Doğrudur; irade, tercih edici olmakta bir illete bağlı (*mu'allel*) değildir, ancak irade belli bir şeyi zıttına tercih ederken, bir delilin var olduğunun söylenmesi gerekir. Bir başka deyişle, irade tercih edici olmakta bir başkasına bağlı değildir, bilakis iki eşit şeyden birini diğerine tercih etmekte bir illete muhtaçtır. İradenin iki eşit şeyden birini diğerine tercih etmekte bir başkasına bağlı olması, iradenin, tercih edici olmanın aslında illete muhtaç olmasını gerektirmez. Daha iyi aydınlığa kavuşturmak için mümkünün anlamını örnek verelim. Bir mümkün şey

daima varlık ve yokluk arasında eşit şekilde bulunur ve o mümkün şeyin, varlık veya yokluk tarafıyla ilgili olarak bir tercih edici olmaksızın asla eşitlik durumundan çıkmayacağına kesin şekilde hükmedilir. Ancak eşitlik durumundan çıkmanın bir başkasına bağlı olmasının, mümkünlük anlamının bir başkasına bağlı olmasını gerektirmeyeceği de müsellemdir.

İbn Teymiyye, *Der'u Te'ârudi'l-'Akli ve'n-Nakl* kitabında bu meseleyi ortaya atmış ve Mutezile nazarındaki özgür seçim konusunu ona benzetmiştir. O der ki: Mutezile'nin inancına göre, Allah insanı özgür seçime sahip olarak yaratmıştır. Özgür seçimin anlamı ise insanın dilerse şu fiili, dilerse bir başka fiili yapmasıdır. Yani insan, iki fiilden birini kendi özgür seçimi yoluyla seçen bir varlıktır. O sonrasında Mutezile'ye sorar: Acaba insanın özgür seçime sahip olarak yaratılmış olmasının anlamı Allah'ın ona seçim yetkisini vermiş olması mıdır, yoksa onu bir fiili gerçekleştirirken özgür seçime sahip kılması mıdır? Eğer Mutezile insanın özgür seçime sahip olmasını birinci seçeneğe göre yorumlarsa şöyle bir problemle karşı karşıya gelir: İnsanın özgür seçimi iki eşit fiile nispetle mecburen bir illete muhtaç olacaktır; ama insanın özgür seçime sahip olması ikinci seçeneğe göre yorumlanırsa, mecburen belirli fiilin seçiminin Allah tarafından olduğu ve insanın eliyle gerçekleştiğinin söylenmesi gerekir.[54]

Burada cebr ve özgür seçimden bahsetmek gibi bir niyetimiz yok. Burada söz konusu edilen şey bazı düşünürlerin tercih edici olmayı irade için zatî bir nitelik saymaları, buna karşılık Câhız ve benzeri kimselerin akıl ve bilgiyi iradeye bağlı ve tâbi saymalarıdır.

Bu önermelerin sonucu şudur: Amel makamında temel ve esas rol, iradeyle ilgilidir ve akıl, iradenin hizmetine koşan bir araç olmaktan başka bir iş yapmaz. Bu düşünce akımında akıl, iradenin peşinden gitmiştir ve irade, hayatın bir ifadesi olarak görülmüştür. Özel bir düşünme biçimine işaret eden bu düşünce Müslüman düşünürler arasında var olmuş, ama insicamlı ve düzenli bir sistem olarak ifade edilmemiştir.

Bir önceki bahiste bu düşüncenin bir örneğini Câhız'ın ve Sümâme bin Eşres'in eserlerinde gözlemledik, ama İbn Sînâ'nın ve Meşşâî felsefenin ortaya çıkışıyla birlikte böylesi düşüncelerin gelişip serpileceği bir alan kalmadı. Şüphesiz bu türden söz ve düşüncelerin Müslüman filozoflar arasında taraftarı olmadı ve daima muhalefetle karşılaştı. Elbette Batı dünyasının filozoflar arasında bu tür düşünceye yakınlık duyan kimseler tanıyoruz. Onların öğretileri bu türden sözlerle uyumludur. Bazı Müslüman kelamcıların eserlerinde bilgi ve aklı iradeye tâbi kıldıklarını, iradeyi de hayatın ifadesi saydıklarını görmüştük.

54 *Der'u Te'ârudi'l-'Akli ve'n-Nakl*, s. 328.

Meşhur Fransız filozof Henri Bergson'un (1859-1941) eserlerine bakacak olursak, onun öğretilerinin bu düşüncelerle uyumlu olduğunu görürüz. Bergson'un felsefesinden şöyle anlaşılmaktadır ki salt mantıksal formundaki insan düşüncesi hayatın gerçek doğasını ve dönüşüm hareketinin derin anlamını kavrayamaz. İnsan, hayatın bir parçasıdır. Belli şartlarda hayatın bir parçası olan şey nasıl olur da hayatın varlığını kuşatıp kapsayabilir? Yine parça, bütüne nasıl eşit olabilir? Biz boşuna canlı varlığı onun kendi düşüncelerinin kalıbına yerleştirmeye çalışıyoruz. Bilmeliyiz ki kalıplar, içlerine koyduğumuz şeylere haddinden fazla dar gelmiş ve kaçınılmaz olarak kırılmıştır. Bergson'un inancına göre eşyanın mahiyeti bizim beden gözümüze boyun eğmez ve asla boyun eğmeyecektir. Biz kendimizi bağlantılar arasında seyir ettiririz. Mutlak, bizim yetki sınırlarımızın dışındadır. Bilgi nazariyesi ve hayat nazariyesi birbirinden ayrılamaz. Bu iki araştırma, yani bilgi nazariyesi ve hayat nazariyesi birbiriyle ilişkilendirilmelidir ve döngüsel bir işlemin desteğiyle, birbirlerini sürekli öne sürerler. Bu ikisi daha güvenli bir yöntemle felsefenin ortaya attığı büyük meseleleri çözebilirler.[55]

Önceki bölümde Câhız'ın bir düşünür olarak bilgi meselesine dayandığını ve onu hayatın ihtiyaçlarıyla ilintili ve bağlantılı kıldığını gördük. O da Bergson gibi bilgi nazariyesini ve yaşam anlamındaki hayat nazariyesini birbirinden ayrı görmez. Elbette Câhız bilgi ve hayat konusundaki kendi nazariyesini sitemli bir şekilfe ifade etmemiş, buna karşılık Bergson bu konudaki kendi düşüncelerini düzgün ve düzenli biçimde ortaya koymuştur. O *Yaratıcı Tekâmül* kitabının bir bölümünde hayatın zekadan daha geniş olduğunu, zekanın sadece tekrarlananlara dayandığını savunmuştur. Ona göre zeka zamanla tanışmaktan yüz çevirir, akıl ise akıcı ve hareketli şeyden nefret edip kaçar. Zeka öyle bir şeydir ki dokunduğu şeyi dondurur.

Bergson'un inancına göre biz somut zamanı düşünmeyiz, ama somut zaman bizim hayatımızdır. O, "zeka sadece tekrarlanan şeylere dayanır" derken kastı, akıcı ve hareketli şeylerden idrak edilenin donuklaştığıdır. O hâlde akıcılık akıl için idrak edilemezdir.

Bilinç mi hareketin sebebidir, yoksa hareket mi bilincin sebebidir meselesi tartışma konusu yapılabilir, ancak Bergson'un ortaya koyduğuna göre, hareket bilincin sebebidir. O, zekayı ilişkilerin algılanması olarak görür ve bir başka yerde zekanın fiilini çoklukta birliği var kılmak olarak tanımlar. Bergson'a göre, akıl daima ayrı şeyleri idrak eder ve bitişikliği tasavvur edemez. Bu yüzden akıl daima durağanlıktan başlar ve ardışık durağanlıklardan hareketi oluşturur. Zeka kelimenin özel anlamıyla dönüşümü (*tahavvul*), yani bir değişikliğin bitişikliği -ki saf hareket etmedir- anlamında dönüşümü düşünmek

55 *Tahavvul-i Hallâk*, s. 18-21.

için yapılmamıştır. Düşünmek, yeniden inşa etmektir ve tabii ki bu iş bilinen unsurların yardımıyla olur ve biz sonuçta sabit unsurların yardımıyla yeniden inşa ederiz. Dönüşümün kendisi tam onu elde ettiğimizi sandığımız anda parmaklarımızın arasından kayıp düşen bir şeydir. Tam da bu sebepledir ki zeka daima yeniden inşa arayışındadır, yeniden inşa ise tabii ki bilinen yardımıyla yapılır, kaçınılmaz şekilde, tarihin her anında yeni olan şey zekanın eline geçmez. Hakikî yenilik ve esaslı dönüşüm eşit şekilde akıl için kabul edilemezdir. Bergson'a göre biz ayrı olan dışında, hareketsizlik ve ölüm dışında rahat ve huzuru bulamayız. O der ki: Hatıraları zihinden çıkarıp atmak mümkündür, ama onları iradenin içinden çıkarıp atmak mümkün değildir.[56]

Zikredilen meselelerin anlaşılması, Bergson'un irade ve hayata dayandığını ve mantıksal akıldan kaçındığını gayet iyi gösterir. O bir filozof olarak Batı felsefesi tarihinde bir yere ve konuma sahiptir, ama mantıksal istidlâli bir filozof için gerekli ve zorunlu sayarsak, kaçınılmaz şekilde onun felsefe karşıtları zümresinde yer aldığını kabul etmemiz gerekecektir. Bergson der ki: Başka varlıklardan daha fazla emin olduğumuz ve daha iyi bildiğimiz varlık şüphesiz kendi varlığımızdır, çünkü diğer konulara dair dışsal ve yüzeysel sayılabilecek kavramlara sahibizdir. O diğer taraftan tecrübeyi bir felsefî sistemin gerektirdiklerine feda edemeyiz şeklindeki düşüncesine vurguda bulunur.[57] Bergson, düzenli felsefî sisteme olumsuz bakmış ve içsel tecrübeden söz etmiştir; ama içsel tecrübeden kastının ne olduğu ve onun başkalarına nasıl açıklanacağı hiçbir şekilde belli değildir. Bergson'un akış ve bitişik hareketin akıl için idrak edilemez olduğu şeklindeki bu iddiası ne apaçık/apriori hakikatlerdendir (*bedîhiyyât*), ne de onu ispatlamak için bir delil getirilmiştir. Bizim buradaki amacımız Bergson'un felsefesini eleştirip incelemek değildir, ancak hatırladığımız kadarıyla o iradeye akla nispetle öncelik vermiş ve onu hayatın bir ifadesi saymıştır. Bu düşüncenin benzerini Câhız'ın ve Sümâme bin Eşres'in eserlerinde de görmüştük. Doğrudur, irade bazı kimselerin nazarında varlığın esasısır, ama iradenin hayata doğru kör ve karanlık bir çekiliş olduğunda da şüphe yoktur.

İradeyi akla nispetle öncelikli gören ve onu varlığın temeli sayan kimselerden bir diğeri Alman düşünür Arthur Schopenhauer'dur (1788-1860). Yukarıdaki satırlarda Bergson'un şu sözünü zikretmiştik: "Başka varlıklardan daha fazla emin olduğumuz ve daha iyi bildiğimiz varlık şüphesiz kendi varlığımızdır." Kuşkusuz insanın kendi varlığına ilişkin bilgisi doğrudan ve dolaysız bilgi türüdür ve onda soyut kavramların rol oynaması düşünülemez. Bir başka deyişle, insanın kendi kendine ilişkin bilgisi huzurî bilgi türünden sayılır. Burada

---

56 *Tahavvul-i Hallâk*, ss. 31, 78, 151, 195, 199, 202, 203, 212, 214, 215.

57 *Tahavvul-i Hallâk*, s. 25-69.

Batılı filozofların İslam filozoflarının ortaya koyduğu şekliyle huzurî bilgi ile hangi ölçüde tanışıklık ve alakaya sahip olduğu konusuna girmiyoruz. Ancak burada öne sürülen şey, bazı Batılı düşünürlerin insanı sadece "düşünen varlık" olarak tanıması ve onu "salt düşünen"den başkası olarak görmemesidir. Oysa bu nazariyeye karşıt olan kimselere göre insan sadece bir "düşünen varlık" ve "salt düşünen" değildir; bilakis toplumun bir ferdi olarak dünyada bir kökü vardır, onun bu dünyadaki bilgisi bedenle ve etkilerle bağlantılıdır. Bedensel etkiler duyusal algıların başlangıç noktasıdır, çünkü duyu bilginin temelidir. Beden, insanı dünyanın nesnel bilgisine hazırlayan bir kilit olduğu için, bedenin tamamen farklı iki tür olarak bize göründüğü ve bizim tarafımızdan algılandığı gözden kaçırılmamalıdır. Bu iki tür sırasıyla şöyledir:

1) Bedenin dolaylı ve araçlı olarak görünmesi ve algılanması.

2) Bedenin dolaysız ve araçsız olarak görünmesi ve algılanması.

Birinci türde beden, tasavvur yoluyla algıladığımız diğer konular arasında bir konudur ve onda meydana gelen dönüşümler diğer duyusal konularda ortaya çıkan dönüşümler gibidir. Açıktır ki bedene yönelik bu tür bir bakış, dışarıdan gerçekleşen yüzeysel bir bakıştır ve bedenin sadece bu şekilde bize apaçık olduğu ve bizim tarafımızdan sadece bu şekilde algılandığı asla iddia edilemez.

İkinci tür algı, içsel düşünce ve yöneliş yoluyla gerçekleşir; bütün içsel etkilerin ve durumların tek bir şeye, yani iradeye râci olduğunu doğrudan bir şekilde idrak ederiz. Bu kavrayışa göre her şey iradeye döner ve beden de içten, içsel bakışa konu olan bir iradedir. Dolayısıyla elbette irade de dışarıdan, bakışın konusu olduğu zaman, beden olacaktır. Bu yüzden her tür bedensel hareket gerçekte iradenin hareketi sayılır. İşte burada irade ve beden birbiriyle eşit olur veya esasen, doğrudan ve dolaylı olmak üzere iki görünüşü olan bir şeyin var olması söz konusudur.[58] Doğrudan görünüşe irade, doğrudan olmayan görünüşe beden adı verilir. İrade fiili cismin fiilinden başkası değildir, bu yüzden irade ve fiil tek bir şey teşkil eder ve sadece aklî düşünce onlar arasında bir ayrım oluşturur.

Bu bahisten şu sonuç çıkar: Beden ve irade arasında, sebep-sonuç ilişkisi yoktur, çünkü sebep-sonuç ilişkisi iki ayrı şey arasında gerçekleşir, oysa beden ve irade iki ayrı şey değildir.

Söylenilenler temelinde bazı kimseler iradenin insanın özü olduğuna ve kişinin içsel düşünce ve yöneliş ile bu içsel özü algılayabileceğine inanırlar. Bu, aynı zamanda insandaki hakikî varlığın yok olmayan özü sayılır ve tek kelimeyle "kendi özündeki şey[59]"dir.

---

58 Schopenhauer, s. 186-187.

59 Bir şeyin kendi özünde olduğu hali. *Mütercim.*

Burada "kendi özündeki şey"in algılanamayacağı ve Alman filozof Emmanuel Kant'ın ortaya koyduğu gibi, insan kategorilerin alanı dışında, varlıkların algılanmasından bahsedemeyeceği ifade edilmelidir. Cevaben demişlerdir ki nesnel bilgi ve husulî algının -Kant'a göre- "kendi özündeki şey''e, yani "noumenon"a ulaşamadığı doğrudur. Ancak diğer taraftan, "kendi özündeki şey"in daima bilinmez olduğu ve onu algılamanın imkânsız olduğu da iddia edilemez. Zira insanı "kendi özündeki şey"in algısına ulaştıran bir başka bilgi türü vardır. Bu bilgi, "doğrudan bilgi" veya "doğrudan algı" adı verilebilecek şeydir. İçeriden kendi özümüze baktığımızda kendimizi sadece bilen bir öz olarak bilmeyiz, bilakis aynı zamanda kendi bilgimizin konusuyuzdur/nesnesiyizdir. Buna göre öze ilişkin farkındalıkta veya bilinçte/özbilinçte, biri bilen özne ve diğeri bilinen nesne şeklinde isimlendirilmesi gereken iki temel unsur vardır. Özbilincin anlamının gereği de budur. Zira özbilinç, bir tür bilgi sayılır ve bilgi, bilen ve bilinen olmadan gerçekleşemez. Elbette burada bilginin konusunun ne olduğu hususunda ihtilaf vardır, ancak Schopenhauer ve onunla aynı görüşteki kimseler bilginin konusunun özbilinç bağlamında irade olduğunu öne sürmüşlerdir.

İrade bu kimselerin nazarında geneldir ve aşağıdaki anlamlara gelir: istemek, kastetmek, arzulamak, ümit, korkmak, arkadaşlık, düşmanlık, acı, lezzet, vs. Lezzetin iradeyle ilişkisi, onunla uyumlu olması bakımındandır, nitekim acı da iradeyle uyumsuzluk olarak yorumlanmıştır.

Burada, insanın kendisi aracılığıyla iradeyi kavradığı bu doğrudan ve dolaysız bilginin "kendi özündeki şey" ile örtüşen ve uyuşan tam ve eksiksiz bilgi midir, yoksa değil midir, diye sorabiliriz. İradenin önceliğini ve asliliğini savunan kimseler bu soruya olumsuz cevap vermiş ve demiştir ki: Her anlamda ve her yönden doğrudan ve dolaysız olan bir algı tam ve eksiksiz olabilir, ama insanın iradeye ilişkin algısı böyle değildir, çünkü bu algı birkaç araçla gerçekleşmektedir. Buna göre irade kendisi için bir cisim yaratır ve bu cisim aracılığıyla dış dünyayla ilişki ve iletişim kurmasını sağlayacak bir akla ulaşır. Nihayet bu akıl sayesinde, o da kendi kendini bir irade olarak içsel düşünce ve yöneliş yoluyla bilme konusu ve nesnesi yapar. İradenin önceliği görüşü taraftarları, insanın özbilinçlilik ve özfarkındalık hâlinde bile tam ve mutlak anlamda basit olmadığına inanırlar. Çünkü tam kendilerini algılarken iki yöne ve bakıma sahiptirler:

1) Bilen yön; ona akıl adı verilir.

2) Bilmenin konusu olan yön; ona irade adı verilir.

Bilen yönün kendisi bilinen değildir, çünkü bilmenin iliştiği şey değildir; bilmenin kendisine iliştiği yön de bilemez.

İradenin önceliği doktrini taraftarlarına göre öznel bilgi sayılan özfarkındalık ve özbilinç, aynı zamanda başkasını bilmek demek olan nesnel bilgiden

yüksek ve değerlidir, çünkü nesnel bilgi, zaman kaydına ek olarak, mekân ve sebeplilik kaydıyla da kayıtlanmıştır. Oysa öznel bilgi ve özbilinç, sadece zaman kaydıyla kayıtlıdır, mekân ve sebeplilik kaydından kurtulmuştur. Bu gruba göre, zaman kaydı her türlü bilginin kendisiyle kayıtlı olduğu genel bir kayıttır. Bilgiyi bilen özne ve bilinen nesne şeklinde ikiye ayırdıklarında, bunun anlamı onun zaman kaydından bağımsız olmadığıdır. Öznel bilginin ve özbilincin zaman kaydından bağımsız olmaması, iradeyi ancak tek tek ve ardışık fiiller şeklinde tanımlayabilmemize sebep olmaktadır. Bir başka deyişle, iradeyi kendi özünde var olduğu şekliyle ve bir bütün olarak kavrayamayız, bilakis iradeye ilişkin bilgimiz daima tekil ve ardışık fiillere ilişkin bilgi olarak gerçekleşir. İşte bu yüzden insan kendi yaratılışını/ahlakını ve huyunu önceden/apriori bilemez. İnsanın kendi ahlak ve huyuna ilişkin bilgisi, sadece tecrübe yoluyla ve amel bağlamında ortaya çıkar. Apaçıktır ki bu tür bilgi de eksik bir bilgi şekli oluşturur ve kâmil bir bilgi sayılamaz.

Schopenhauer ve takipçilerine göre, biz bu eksik bilgi ile "kendi özündeki şey"i, yani "noumenon"u bilebiliriz. Her ne kadar bu bilgi, kâmil bir bilgi sayılmasa da! Bu durumun delili, bu tür içsel bilginin açık olan/fenomen ile "kendi özündeki şey" olan/noumenon arasında bağlantı sağlamasıdır. Bir başka deyişle, fenomen ile noumenon arasında içsel bilgi aracılığıyla bağlantı kurulur. Her ne kadar bu bağlantı, eksik bir bilgi sayılsa da.[60]

Şimdiye kadarki bahsimize göre, Alman filozof Schopenhauer aklı iradeye tâbi bilmiş ve zihnin ya da aklî gücün esasen veya ilk olarak iradenin hizmetçisi sayıldığına inanmıştır. O gençliğinde kendi düşüncesi temelinde *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* adlı bir kitap yazmış, sonraları da o kitabın içeriğinden vazgeçmemiştir. İradenin hayata yönelik kör bir hareketten ibaret olduğu bilinmelidir. İmdi eğer akıl ve dirayeti kör bir harekete tâbi ve itaatkâr bilirsek, düzenli ve tutarlı bir felsefe nasıl varlığa getirebiliriz? Şaşırtıcı olan şu ki Schopenhauer insanî tecrübeden bütünleşik ve tutarlı bir anlayış elde etmeye ve ona dayanarak kâmil bir felsefî düzen kurmaya çalışmaktadır. O, aklı iradeye tâbi bilmekte, ancak aklın içsel düşünme yoluyla iradeyi kavrayıp bilebileceği düşüncesine vurguda bulunmaktadır.

Burada söz konusu olan ve dikkat atfedilmesi gereken mesele, kuşatma ve gözlem olmadan kavrama ve bilmenin mümkün olmadığıdır. Yine kuşatanın kuşatılandan üstün olduğunda da şüphe yoktur. İmdi akıl bilmeye ilişkin kendi gücü sebebiyle iradeyi kuşatıyor ve yukarıdan görüyor ise, nasıl tâbi ve hizmetçi sayılır? Bilginin gücü, tahlil etme gücüdür; tahlil gücü ise bir tür kuşatma ve yukarıdan görme sayılır. Akıl iradeyi bildiğinde, onu tahlil eder; akıl, iradeyi tahlil ettiğinde ise, tabii ki onu kuşatır. Kuşatmanın olduğu yerde de kuşatan kuşatılanın tâbisi olmayacaktır.

60 Schopenhauer, s. 190.

9

İRADENİN ÖNCELİĞİ VE TESADÜFÜN MÜMKÜNLÜĞÜ

Önceki bölümde bazı Müslüman düşünürlerin tercih edici olmayı irade için zatî ve ayrılmaz bir nitelik saydıklarını görmüştük. Bu düşünürler daha ziyade kelamcılar zümresinde idiler ve onların bu konudaki saikleri, âlemin zaman bakımından hâdis olduğunu [bir zaman yaratılmayıp daha sonra yaratılmış olduğunu] ispatlamak idi. Kelamcılar Yaratıcı'nın varlığını ispatta başka bütün delillerden fazla âlemin hâdis olduğu meselesine dayanmışlar ve demişlerdir ki: Şüphesiz ki âlem hâdistir. Her hâdis olan şeyin de muhdise ve varlığa getiriciye ihtiyacı olması zorunludur. İmdi eğer âlemin muhdisinin kendisi de hâdis olursa, bu söz onun hakkında da geçerli olur ve sonuçta iş kısırdöngüye ve teselsüle gider. Kısırdöngü ve teselsül yanlış sayıldığı için, hâdis âlem kadim yaratıcıya bağlı ve muhtaçtır. Filozoflar tarafından bu delil hakkında bir itirazda bulunulmuş ve bu itiraz pek çok araştırmanın ortaya atılmasına sebep olmuştur. Filozofların itirazı şudur: Âlemin hâdis olmasının anlamı zamanın bir anında var olmasıdır. İmdi eğer âlemin o andan önceki bir anda var olması mümkün ise, âlemin o belirlenen anda varlığa gelişini tercih eden nedir veya kimdir?

Bu itiraza karşılık pek çok söz söylenmiş ve çok araştırma yapılmıştır. Ancak çoğu kelamcıya göre âlemin o belirli anda varlığa gelişini tercih eden yine

Allah'ın iradesidir; yani irade için tercih edici olmak, zatî ve ayrılmaz bir nitelik sayılmaktadır. Bu bağlamda bazı kelamcılar vaktin kendisini âlemin o anda varlığa gelişinin belirleyicisi saymış ve âlemin o an dışında varlığa gelmesinin imkânsız olduğunu, çünkü âlemin kendisinde varlığa geldiği vakitten önce bir başka vaktin var olmadığını söylemişlerdir.

Bu söz, İslam âleminin en zeki kelamcılarından biri olan Ebû'l-Kâsım Ka'bî Belhî'den gelmiştir. Hâce Nasîruddîn Tûsî iki bağlamda bu büyük kelamcıdan söz etmiş ve nazariyelerini kendi *İşârât* şerhinde nakletmişlerdir. Hâce'nin sözü şöyledir:

وفرقة قالوا بتخصّصه لذات الوقت على سبيل الوجوب، وجعلوا حدوث العالم فى غير ذلك الوقت ممتنعاً لأنّه لا وقتٌ قبل ذلك الوقت وهو قول أبى القاسم الكعْبى البلْخى ومَنْ تبعه[61]

[Bir grup da âlemin yoktan varlığa getirildiği vaktin, vaktin kendisi sebebiyle zorunlu olarak belirlendiğini söylemiş ve âlemin o vakit dışında yoktan varlığa gelmesini imkânsız görmüştür, çünkü o vakitten önce vakit yoktur. Bu da Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî'nin ve onu izleyenlerin görüşüdür. *Mütercim]*

Bu alıntıda görüldüğü üzere Ebû'l-Kâsım Ka'bî, âlemin yaratıldığı belirli andaki varlığa gelişinin tercih edicisi ve belirleyicisi olarak "vaktin kendisi"ni görmüş ve âlemin o an dışında varlığa gelmesini imkânsız saymışlardır.

Pek çok Eş'arî kelamcı âlemin belli bir vakitte var olmasının belirlenmesini gerekli görmemiş ve Fâil-i Muhtâr/Özgür Seçim Sahibi Yaratıcı, iki güç yetirilebilir fiilden birini hiçbir tercih edici ve belirleyici olmaksızın yapar demiştir. Bir başka deyişle, onlar tercih edici olmadan tercihi caiz görmüşler ve bilinen bazı örneklere tutunmuşlardır. Onların dayandığı bu örneklerden biri şudur: Bir kişi susadığında ve her bakımdan birbirine eşit olan iki su bardağı ile karşılaştığında, bir tercih edici beklemeksizin iki bardaktan birini seçip içer. Bu söz aç olan bir kimse ve her bakımdan birbirine eşit iki somun ekmek hakkında da geçerlidir. Ciddi bir tehlikeden kaçan ve karşısında iki benzer yol bulunan kimse hakkında da bu hüküm geçerlidir. Bu konuda başka sözler ve inançlar da vardır, ama onların hepsini burada nakletmekten geri duracağız.

Kelamcıların bu konuya yaklaşımları birbirinden farklıdır, ama hakikatte âlemin belli bir zamanda gerçekleşmesine ilişkin belirlemenin gerekliliğini inkâr

61 *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, c. 3, s. 131.

eden kimse ile tercih edici olmayı irade için zatî bir nitelik olarak gören kimse arasında bir fark yoktur, zira tercih edici olmayı irade için zatî gören kimse tercih edici konusunda irade dışında söz söylememektedir. Âlemin belli bir zamanda var olmasıyla ilgili olarak belirlemenin gerekliliğini inkâr eden kimseler de tercih ediciyi beklemezler. Buna göre her ikisi nazarında da tercih edici olmadan tercih mümkün olur, bu da sözde tesadüfün mümkün olduğu anlamına gelecektir.

Tercih edici olmadan tercihi caiz gören ve sözde tesadüfü kabul eden kimseler iradeyi akla önceleyen kimseler zümresi içinde yer alır. İradenin akla önceliği Müslüman düşünürler arasında açıkça ortaya konulmamışsa da, bazı kelamcılar kaçınılmaz şekilde iradenin akla önceliğine delalet eden yaklaşımlar sergilemiş ve sözler söylemişlerdir. Eş'arîler ile Mu'tezile arasında uzun ve macera dolu bir anlaşmazlığa ve çatışmaya varan meşhur ihtilaf konusunda, iradenin bilgiye önceliği veya bu önceliğin yokluğu aslî mihver sayılmıştır.

Mu'tezilî kelamcılar ilâhî hükümleri nesnel fayda ve zararlara tâbi görmüş ve eşyanın özü itibarıyla iyiliğine ve kötülüğüne derinden inanmışlardır. Bu grup karşısında Eş'arîler, bir şeyin özü itibarıyla zatî iyi veya kötü olduğunu, yani zatî iyiliği ve kötülüğü inkâr etmiş ve ilâhî hükümleri nesnel fayda ve zararlara tâbi kılmamıştır. Bu gruba göre faydalar ilâhî hükümlerden neşet etmiştir ve Allah'ın emirlerine tâbidir. Fayda ve zararları hükümlere tâbi kılan kimsenin sözünün anlamı da iradenin bilgiye nispetle öncelikli olduğudur. İradenin bilgiye önceliği sadece Müslüman kelamcılar arasında özel bir konuma sahip değildir, bilakis Batılı düşünürler arasında da pek çok taraftarı vardır.

Batılı düşünürler arasında iradenin bilgi ve akla önceliği konusuna başkalarından daha fazla vurguda bulunan kimse olarak Alman filozof Schopenhauer zikredilmelidir. O iradeyi bilgiden mertebelerce yüksek görür, çünkü ona göre bilgi ve akılda sınırlılık vardır, halbuki irade hiçbir şekilde sınırlı değildir. Elbette aklın sınırlılığı ve iradenin sınırsızlığı Descartes'ın felsefesinde de ortaya atılmıştır. Zira Descartes'ın nazarında hatanın kaynağı, bilgi ve farkındalığın içeriğinin insanın irade ve isteğine uydurulmamış olmasından ibarettir. Bir başka deyişle, beşerin bildiği istediğinden azdır ve sonuçta uydurulamaz. Elbette Allah hakkında bu hata söz konusu değildir, zira Allah'ın bilgisi O'nun iradesi esasına göredir, dilediğini yaratır. Buna göre ezelî irade sonsuzdur, ama bütün hakikatler Allah'ın yaratığı sayılırlar.

Bu söz apaçık ve zorunlu hakikatler içerir. Descartes'ın düşüncesine göre, apaçık ve zorunlu hakikatler bile ezelî değildir, zira hiçbir dağın deresiz olmamasını ve suyun ıslak olmadan var olmamasını dileyen Allah'tır. Bir başka deyişle, Allah dört sayısının daima çiftlik ile birlikte olmasını ve bütünün parçadan büyük olmasını dilemiştir. Bu söylenilenlerden hareketle Descartes'a

göre iradenin tesadüfî olarak eylemde bulunduğunu ve işinde tercih ediciye muhtaç olmadığını söyleyebiliriz.

Bu nazariye Eş'arî kelamcıların kendi görüşlerine temel yaptıkları şeyle aynıdır; buna göre iradenin akıl ve bilgiye önceliği uzun bir geçmişe ve arkaplana sahiptir ve kesinlikle yeni bir mesele değildir. Ancak aynı zamanda Alman filozof Schopenhauer'in araştırma yöntemi ve konuşma üslubu bu konuda orijinaldir ve iradenin önceliğini ispatlamak için ortaya koyduğu deliller başkalarının eserlerinde daha az görülmektedir. Schopenhauer çok açık bir şekilde iradeyi birincil ve cevher, aklı ise ikincil ve araz saymıştır. O, iradeyi kendi özündeki şey/noumenon olarak tanımlamış, buna karşılık aklı görünen bir şeyden/fenomenden fazlası olarak görmemiştir. Schopenhauer bu konuda kendi iddiasını ispatlamak için aşağıdaki delilleri zikreder:

1) İnsanın bilinç ve farkındalığını değerlendirecek olursak, iradenin doğrudan ve dolaysız şekilde algının iliştiği konu ve nesne olduğunu görürüz. Şüphesiz burada bir bilen de vardır, çünkü bilgi bilen ve bilinen olmadan gereçekleşemez. Buna göre bilen unsurunun ve bilinen unsurunun her ikisi de bilginin gerçekleşmesinde temel bir rol oynar. Ancak bilginin konusunu teşkil eden bilinen unsuru birincil ve cevhersel öneme sahiptir; buna karşılık bilen unsuru ikincil ve ikinci derece sayılır. Bir başka deyişle irade, özü itibarıyla ışık veren cisim gibidir; buna mukabil bilen unsuru ışığı sadece yansıtan cisim gibidir. Bir diğer ifadeyle, bilgi ve bilinci bir ağaca benzetecek olursak, irade kök konumunda, akıl ise dal mesabesindedir. Schopenhauer'e göre nasıl ki büyük bir dal güçlü bir köke dayanıyorsa, insanî âlemde de aklî melekelerin güçlü ve sağlam iradeye dayandığı bilinmelidir.

2) Schopenhauer, algı ve bilincin hayvanlarda "yöneliş (*rağbet*)" şeklinde ortaya çıktığına inanmaktadır. Hayvan; tok, aç olur, bazen öfkeli olur ve bazen sakin hareket eder. Sevgi ve nefret hayvanlarda gözlemlenebilen hallerdendir. Bu hallerin bütün hayvanlarda ortak şekilde var olduğunu anlarsak, hayvanlar âleminde yönelişlerin her tür algı ve bilincin temeli ve özü olduğu olgusunu da kavrarız. Şüphesiz hayvanların algı ve bilinci tek ölçüde ve derecede değildir, ama algı derecelerindeki bütün farklılıklara rağmen hayvanın algısının kökeni ve kaynağı iradeden başkası değildir. Bu mesele insan dışındaki bağlamlarda kolayca anlaşılır, ama insanla ilgili olarak durum farklı şekildedir, zira aklın gereğince eylemde bulunmak insanı diğer hayvanlardan ayıran yegâne özelliktir. Schopenhauer der ki: İradeyi hayvanlarda temel ve birincil cevher saydığımızda, insan aklının izafî ve ikincil bir unsur sayıldığını, buna göre aklın iradenin araçlarından biri sayılması gerektiğini zorunlu olarak kabul etmemiz gerekir. O, aklın insan hayatında tüy ve kanatın kuşların hayatında oynadığı rolün aynısını

ıadığına inanır. Bir başka deyişle, Schopenhauer'a göre, yırtıcı kuşlar-gaga ve pençe, sığırda güçlü boynuz aklın insan hayatında oynadığı i oynar. Schopenhauer burada bir tür faydacılık görüşüne yaklaşmış ve ı, irade ve amelin aracı saymıştır. Faydanın asıllığı ve önceliği görüşü ıopenhauer'dan sonra William James'in çabasıyla "pragmatizm" adıyla ıya atılmış ve taraftar toplamıştır.

ıopenhauer iradeye ilişkin kendi nazariyesini destekleme sadedinde ʼvanlar hiyerarşisini ele alır ve der ki: Farklı hayvan türlerine yukarı-ı aşağıya bakacak olursak, yukarıdan aşağıya indikçe akıl ve algının ıfladığını kolaylıkla görürüz. Eğer hayvanlar hiyerarşisini bir merdive-benzetecek olursak, bu merdivenin en yüksek mertebesinde akıl ve is-âle sahip insan yer alır. Ancak bu merdivenin basamaklarından aşağıya rsek, tedricî olarak zeka ve akıl azalır. Bu iniş seyri öyle bir yere kadar ʼam eder ki sonunda zeka ve akıl en aşağı sınırına ulaşır. Diğer taraftan ʼvanların türleri iradeye sahiptir, ama iniş aşamalarında hiçbir şekilde ienin eksilmesi ve azalması ile karşılaşmayız; bilakis akıl ve zeka hak-da söylenenin tersine, irade bütün hayvan türlerinde tek bir biçimde dır ve hayatla güçlü bir bağlantıya ve ilişkiye sahip olmak iradenin gö-ümlerindendir. Hayatla olan bu bağlantı ve ilişki hayvan türlerinde tek şekilde gözlemlenir.

yatla olan ilişki küçük bir haşerede, insanda görüldüğü ölçüyle aynı üde güçlüdür. Bir haşeredeki yaşama iradesi ile bir insandaki yaşama iesi hiçbir şekilde farklılık arz etmez; eğer arada bir farklılık var ise, bu klılık bir başka şeyle değil, iradenin konusu ve sebebi ile ilgilidir. Scho-ıhauer'a göre, irade özü ve tanımı gereği derece ve mertebeleri olmayan .it bir şeydir ve amelde bulunduğu zaman, bütün varoluşsal kapasitesi amelde bulunur. İradede derece farkı iradenin konusu ve sebebiyle bağ-tılıdır, iradenin özü her türlü farklılıktan uzaktır. Elbette akıl ve zekada ece farkı çoktur, tam da bu sebeple istidlâl işi ve aklî algı daima prob-ıle karşılaşır; akıl ve istidlâl daima eğitime ve alıştırmaya ihtiyaç duyar, a irade buna ihtiyaç duymaz.

ıopenhauer yukarıdaki konulardan sonra aklın, istidlâlin kendisinin şartlarına inceden inceye riayet etmenin gerektirdiği büyük çaba se-ıiyle aklın yorgun ve bitkin düştüğüne vurguda bulunur. Halbuki irade ıdi işinde yorulma kabul etmez ve bitkinlik nedir bilmez. Öyle ki irade olmasa, aklın yorgunluğa boğulacağı ve bitkin düşeceği söylenebilir. yüzden bazı düşünürler insanı yorulan hayvan olarak tanımlamışlar-Apaçıktır ki insanın yorulması aklından kaynaklanır ve aklî işleri ardı ına yapan kimseler genelde çabucak yorulurlar ve dinlenmeye ihtiyaç

oynadığına inanır. Bir başka deyişle, Schopenhauer'a göre, yırtıcı kuşlarda gaga ve pençe, sığırda güçlü boynuz aklın insan hayatında oynadığı rolü oynar. Schopenhauer burada bir tür faydacılık görüşüne yaklaşmış ve aklı, irade ve amelin aracı saymıştır. Faydanın asıllığı ve önceliği görüşü Schopenhauer'dan sonra William James'in çabasıyla "pragmatizm" adıyla ortaya atılmış ve taraftar toplamıştır.

3) Schopenhauer iradeye ilişkin kendi nazariyesini destekleme sadedinde hayvanlar hiyerarşisini ele alır ve der ki: Farklı hayvan türlerine yukarıdan aşağıya bakacak olursak, yukarıdan aşağıya indikçe akıl ve algının zayıfladığını kolaylıkla görürüz. Eğer hayvanlar hiyerarşisini bir merdivene benzetecek olursak, bu merdivenin en yüksek mertebesinde akıl ve istidlâle sahip insan yer alır. Ancak bu merdivenin basamaklarından aşağıya inersek, tedricî olarak zeka ve akıl azalır. Bu iniş seyri öyle bir yere kadar devam eder ki sonunda zeka ve akıl en aşağı sınırına ulaşır. Diğer taraftan hayvanların türleri iradeye sahiptir, ama iniş aşamalarında hiçbir şekilde iradenin eksilmesi ve azalması ile karşılaşmayız; bilakis akıl ve zeka hakkında söylenenin tersine, irade bütün hayvan türlerinde tek bir biçimde vardır ve hayatla güçlü bir bağlantıya ve ilişkiye sahip olmak iradenin görünümlerindendir. Hayatla olan bu bağlantı ve ilişki hayvan türlerinde tek bir şekilde gözlemlenir.

   Hayatla olan ilişki küçük bir haşerede, insanda görüldüğü ölçüyle aynı ölçüde güçlüdür. Bir haşeredeki yaşama iradesi ile bir insandaki yaşama iradesi hiçbir şekilde farklılık arz etmez; eğer arada bir farklılık var ise, bu farklılık bir başka şeyle değil, iradenin konusu ve sebebi ile ilgilidir. Schopenhauer'a göre, irade özü ve tanımı gereği derece ve mertebeleri olmayan basit bir şeydir ve amelde bulunduğu zaman, bütün varoluşsal kapasitesi ile amelde bulunur. İradede derece farkı iradenin konusu ve sebebiyle bağlantılıdır, iradenin özü her türlü farklılıktan uzaktır. Elbette akıl ve zekada derece farkı çoktur, tam da bu sebeple istidlâl işi ve aklî algı daima problemle karşılaşır; akıl ve istidlâl daima eğitime ve alıştırmaya ihtiyaç duyar, ama irade buna ihtiyaç duymaz.

4) Schopenhauer yukarıdaki konulardan sonra aklın, istidlâlin kendisinin ve şartlarına inceden inceye riayet etmenin gerektirdiği büyük çaba sebebiyle aklın yorgun ve bitkin düştüğüne vurguda bulunur. Halbuki irade kendi işinde yorulma kabul etmez ve bitkinlik nedir bilmez. Öyle ki irade var olmasa, aklın yorgunluğa boğulacağı ve bitkin düşeceği söylenebilir. Bu yüzden bazı düşünürler insanı yorulan hayvan olarak tanımlamışlardır. Apaçıktır ki insanın yorulması aklından kaynaklanır ve aklî işleri ardı ardına yapan kimseler genelde çabucak yorulurlar ve dinlenmeye ihtiyaç

duyarlar. Yoğun aklî işler sebebiyle sonunda bir tür denge bozukluğuna müptela olmuş kimseler çoktur. Buna mukabil irade konusunda durum tersinedir, kişi iradeyi kullanmaktan yorgun düşmez. Zira irade daima ileri doğru hareket eder ve işleri sürekli bir biçimde yerine getirir. İnsanın yaşlılığı ve yaşının ilerlemesi iradenin faaliyetine engel olmaz; bilakis tecrübenin gösterdiğine göre, insan yaşlandıkça isteklerinde daha ısrarcı olur ve onları gerçekleştirmek için daha çok çalışır.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bir hadisinde ifade edilen husus burada bahsettiğimiz konuyla yakından alakalıdır. Hadisin anlamı şudur:

يشيب ابن آدم ويشبُّ فيه خصلتان الحرص وطول الأمل

[Âdemoğlu yaşlanır, ama kendisinde iki özellik gençleşir: hırs ve uzun beklentilere sahip olmak. *Mütercim*] Yani insan yaşlanır, ama onda iki özellik gençleşir: biri hırs, diğeri ise arzunun uzunluğu. Şüphesiz hırs ve arzu uzunluğu iradeyle bağlantılıdır ve aklın işlerinden sayılmaz.

5) Şimdiye kadar söylenilenlerden hareketle, Schopenhauer akıl ve iradeyi karşılaştırmakta ve sonrasında hangisinin daha önemli olduğunu sormaktadır. O, aklın kendi asıl ve temel görevlerini iradenin yardımı olmaksızın tam olarak yerine getiremeyeceğine, buna karşılık iradenin aklın yardımı olmaksızın kendi işini devam ettirdiğini ve işlerini yaparken akla muhtaç olmadığına inanır. Bu iddianın delili, iradenin istekler ve duygular gibi bazı hallerinin kimi zaman aklın yolunda engeller oluşturması ve onu her türlü faaliyetten alıkoymasıdır. İnsan zor duygusal şartlar altında kaldığında ve krizle karşı karşıya geldiğinde doğru düşünemez hâle gelir. Huzur ve sükûnete sahip olmak, düşünmek için zorunlu bir durumdur. Huzur ve sükûnet olduğunda, irade susar ve faaliyetten geri durur.

6) Bu söylenilenlerden hareketle, iradenin akla çok problem yaratmasına ve onu faaliyetten alıkoymasına rağmen, akla yardım yönünde adım attığını ve önemli işlerde onun yardımına koştuğunu söyleyebiliriz. Şüphesiz şevk ve duygu algıya eklendiğinde, algının gücü artar ve daha da derinleşir. Bu yüzden ihtiyaçlar keşif ve icatların anasıdır, denilmiştir. Hiç kimse şevk ve iradenin anlama ve hatırlamanın güçlenmesinde büyük bir etkiye sahip olduğunu inkâr edemez. Elbette bu meselenin tersi inkâr konusu olmuştur ve aklın iradeyi güçlendirme yönündeki etkisini şüpheli gören kimseler çoktur.[62]

7) İradenin kendisine nispet edilen bütün bir kudret ve şevkete rağmen akıl kaynağından çıktığı ve algının egemenliği altında olduğunu söyleyebili-

62 Schopenhauer, s. 199, 200.

riz. Schopenhauer der ki: Eğer irade akıldan sâdır olsaydı, bunun gereği şu olurdu: İradenin güçlenmesi, bilginin güçlenmesiyle paralel olurdu, hâlbuki gerçekte durum bunun tersinedir. Zira pek çok insan sağlam ve güçlü iradeye sahiptir, ama aynı zamanda zihin ve algı bakımından derecelerce aşağıda yer alır. Elbette bu tür insanlar problemlerin kaynağıdır ve onlarla anlaşmak çok zor olacaktır. Bu yüzden pek çok mücadele ve tartışmada iki taraftan biri güçlü delillere sahip olmasına rağmen diğer taraf kabule yanaşmaz ve böylece muhalefet ve inadında ısrar eder. Bunun sebebi karşı tarafın irade bakımından güçlü olmakla birlikte akıl yönünden zayıf olmasıdır.

8) İradenin akla nispetle önceliğe sahip olduğunu ispatlamak için zikredilen delillerden bir diğeri şudur: Aklın iyiliklerine ve kötülüklerine baktığımızda ve onları iradenin iyilikleri ve kötülükleri ile karşılaştırdığımızda bu ikisi arasında bir uyum ve ahengin olmadığını açıkça görürüz. Bu yüzden bir insan aynı anda hem aklın iyiliklerine hem de iradenin kötülüklerine sahip olabilir.

   Bu mesele hakkında meşhur bir tarihî örnek vardır, ki o şahsiyet de meşhur düşünür Francis Bacon'dır. Bu düşünür, aklî algı bakımından seçkin olduğu ölçüde irade ve insanlarla ilişki bakımından geri ve istenmeyen biri olarak bilinirdi. İnsanlarla dostluklar ve iyi ilişkiler, akıllar arasındaki ahenge değil, gönüller arasında ülfet ve ünsiyet temeline dayanır.

9) İradenin önceliğini ispatlayan bir diğer delil şudur: Aklın hükmü gereğince, yaşamamak kötü ve huzursuz yaşamaktan iyidir, ama aynı zamanda pek az kimse bu aklî hükümle amel eder. İnsanların çoğunluğu kendi huzursuz hayatlarını devam ettirirler ve ona tam olarak bağlıdırlar. Hayata tam bağlılığın kaynağı iradeden başkası değildir. Yaşama iradesi aklî istidlâlle ilgisi olmayan kör bir iradedir, zira yaşam akıl temeline dayansaydı, her fert çabucak kendisini yaşam kaydından kurtarırdı. Schopenhauer'a göre insanların intihar etmesi onların akıl yönünden kaynaklanmıştır. Buna göre, hayatın devam etmesine sebep olan yaşama iradesi daima akla nispetle önceliğe sahiptir ve insan, hayata bağlılığı akıl aracılığıyla idrak etmez, bilakis bu bağlılık ruhunun derinliğinde bir yere sahiptir ve bu da irade olarak isimlendirilebilecek şeyden başkası değildir.

10) İradenin önceliğine dair son delil şudur: Akıl insanın varlığında daimî şekilde amelde bulunmaz. Zira uyku sırasında bilgi kesilir ve aklî algı işlemi gerçekleşmez. Oysa cismanî hayatın vazifeleri ve iradenin faaliyeti uyku sırasında dahi sürekli devam eder, iradenin ameli sadece insan hayatını kaybettiği zaman durur. Buna göre irade kendi birincil tabiatını izleyerek daima aktiftir ve kendisinin varlık alanının dışındaki şeylere ihtiyaç duymaz. Bundan çıkan sonuç aklın amelinin ikincil amel ve ikinci el olduğu ve daima iradeden sonra ortaya çıktığıdır.

Burada şimdiye kadar söylenilenlerin toplamı Schopenhauer'a göre iradenin akla önceliğine işaret eden göstergeler ve delillerdir.[63] Bu Batılı düşünür bu nazariyeyi ortaya koymak suretiyle akıl ve makulün üzerine yanlışlık çizgisi çekmiş ve işlerin akledilemez oluşunun yolunu açmıştır. O insan hayatında ve de bütün varlıkta iradenin efendiliğe ve liderliğe sahip olduğunu savunmuş ve iradenin kör olduğunu itiraf etmiştir. Körün ise ancak karanlıklar içinde yürüdüğünde şüphe yoktur. Schopenhauer'ın nazariyesi birçok Batılı düşünür üzerinde iz bırakmış ve insanın kör iradesi işlerin esası olarak görülmüştür. Büyük bir ihtimalle, Freud (1856-1939) ve Jung (1875-1961) tarafından "libido" veya "arketip" adıyla bilinçdışı nazariyesinin öne sürülmesi de aynı tür düşüncelerden doğmuştur.

Bu bahsin başında İslam dünyasında bazı Eş'arî kelamcılar tercih edici olmayı irade için zatî ve ayrılmaz bir özellik gördükleri için, zorunlu olarak tesadüfen söz söylemenin mümkün olduğunu savunmak durumunda kalmışlardır. Eş'arî kelamcılar iradenin körlüğünden bahsetmemişlerdir, ama nazariyeleri konuşmada tasadüfün mümkün olduğu sonucuna götürünce, karanlık bir âleme girmeye sebep olacaklardır. Konuşmada tesadüfün mümkün olmasının anlamı, aklî ölçütlerin işlerin temelini teşkil etmemesidir. Aklî ölçütler olmadığında ise, işlerin ölçütsüz ilerleyeceği ve eşyanın hareketinin karanlık ve körlük içinde gerçekleşeceği müsellemdir. İradenin akla önceliğinin anlamı, aklın kanunlarının ve ölçütlerinin iradeye hükmedememesidir. Bu durumda irade sağlam bir temele dayanmamış olur ve işlerin düzen ve gayesinin bir anlamı kalmaz.

Bu söylenilenlerden hareketle, iradenin akla nispetle asıllığa ve önceliğe sahip olmasının yeni bir mesele olmadığını, eski zamanlardan beri bazı düşünürlerin dikkatini çektiğini söyleyebiliriz. Önemli olan, iradenin bir tür algı olmadan gerçekleşmesinin mümkün olup olmadığıdır. Bilgi ve algı konusunda da aynı soru sorulur. Yani, acaba bilgi bir tür irade olmadan gerçekleşebilir mi? Bu soru daha ciddi sorulduğunda bilgi ve algıyı bir yöneliş (*iltifât*) ilişkisi sayarız. İslam filozofları bilgiyi bağıntılı bir hakikat olarak tanımladıklarında, onların bu sözünün anlamı yöneliş ilişkisini bilginin hakikatine dâhil ettikleridir. İmdi eğer yöneliş ilişkisinin bir tür istek ve irade içerdiğini anlarsak, bilgi ve algıda bir tür istek ve iradenin bulunduğunu zorunlu olarak kabul etmemiz gerekir. Diğer taraftan, insan iradesi genelde, algıdan yoksun sayılması mümkün olmayan bir tür itki tarafından öncelenmiştir. İtki tarafından öncelenmiş bir iradeye ise özgür seçim (*ihtiyâr*) denir, özgür seçimde ise aklın rolü aşikârdır. Elbette Arthur Schopenhauer gibi kimseler kendisinde akıl ve algının hiçbir şekilde yer almadığı bir tür iradeye inanırlar. Genel irade olarak isimlendirilebilecek bu irade bütün varlıklarda bulunur. Schopenhauer bu tür

63 Schopenhauer, s. 202.

iradenin cansızlarda dahi bulunduğuna inanır. Ona göre bir madenin kristalleşmesine veya cisimler arasında çekime sebep olan bir güç irade adını alır. Gerçekte Schopenhauer bütün tabiat güçlerini tek bir güce indirgemiş ve ona irade adını vermiştir. Düşünürler arasında bilinen yöntem, iradeyi bir güç olarak tanımlamaktı, ancak Schopenhauer bilinen yöntemin tersini denemiş ve gücü irade olarak araştırma konusu yapmıştır. Ona göre kendisinin yaptığı bir söz oyunundan ibaret değildir.[64] Aksine özel bir öneme sahiptir. Zira güç konusundaki düşünce, nesnel veya fenomenal veya kavramsal bilgi olarak isimlendirilebilecek bir bilgi türüne dayanır. Buna karşılık irade bilgisi kavramsal veya nesnel bir bilgi değildir, insanın içinden ve vicdanından kaynaklanır. Bir başka deyişle, irade bilgisi insanın doğrudan ve hiçbir aracı olmaksızın idrak ettiği bir huzurî bilgidir. Bu meseleyle ilgili olarak, gücü irade olarak tanımladığımızda, gerçekte, bilinmeyeni huzurî olarak bilinen aracılığıyla tanımlamış oluruz. Ama bunun tersine, iradeyi güç olarak tanımladığımızda huzurî bilgiyi husulî bilgiye indirgemiş ve aracısız bilgiyi elden kaçırmış oluruz.

64 Schopenhauer, s. 193.

10

MANTIKÇILARA ELEŞTİRİ

İbn Teymiyye ve onunla aynı düşünce çizgisine sahip kimseler sadece felsefeyle çatışıp savaşmamış, mantık eleştirisi alanında da çok çaba sarf etmişlerdir. İbn Teymiyye tarafından yazılan *er-Redd 'alâ'l-Mantıkiyyîn* Aristo mantığının pek çok meselesinin eleştirildiği kitaplardan biridir.

İbn Teymiyye bu kitabın başında der ki: Ben daima Yunan mantığının zeki ve akıllı bir kimsenin ihtiyaç duymayacağı, aptal ve bön kimsenin de faydalanamayacağı şeylerden olduğunu bilirdim. Ama aynı zamanda bu ilmin önerme ve iddialarının doğru olduğunu sanırdım, çünkü onun önermelerinin çoğunu doğru bulmuştum. Ancak bir müddet sonra mantığın önermelerinden bazılarının yanlış olduğu benim için açıklığa kavuştu ve ben İskenderiye'de iken mantığın yanlışlarını o ülkenin bazı filozoflarına anlattım.[65]

İbn Teymiyye'nin mantığa yönelttiği eleştiriler çok sayıda ve çeşitlidir ve burada temel ve önemli eleştirilerinden bazılarına işaret edelim:

Mantığın önemli meselelerinden sayılan kıyas İbn Teymiyye'nin eleştiri ve itirazlarına konu teşkil eder. O der ki: Kıyasın doğruluğunda şüphe yoktur, bununla birlikte kıyas aracılığıyla âlemdeki hiçbir varlığa dair bilgi elde edilemez. İbn Teymiyye'nin inancına göre kıyasın şeklinin maddeleri bilindiğinde ve belirlendiğinde, şüphesiz kıyas kesin bilgi verecektir, zira kesin olarak her

65 *Er-Redd 'alâ'l-Mantıkiyyîn*, s. 3.

"A"nın "B" olduğunu ve her "B"nin "C" olduğunu bilirsek, zorunlu olarak her "A"nın "C" olduğunu biliriz. Ancak bu durum, bu yolla bu âlemde var olan belirli varlıklardan birine dair bilgi elde ettiğimiz anlamına gelmez. İbn Teymiyye'nin bu konudaki ifadeleri şöyledir:

صورة القياس لا يدفع صحتها، لكن بيّن أنّه لا يستفاد به العلم[66]

[Kıyasın suretinin doğruluğu reddedilemez, ama onunla bilgi elde edilemeyeceği açıktır. *Mütercim*] Bu ifadede görüldüğü üzere, İbn Teymiyye kıyasın suretini muteber ve itiraz edilemez saymakta, ama aynı zamanda kıyasla varlıklara ilişkin bilgi elde edilemeyeceğine inanmaktadır. İbn Teymiyye'nin burada ileri sürdüğü şey yeni bir mesele değildir ve ondan önce de bazıları bunu öne sürmüşlerdir. Elbette bu mesele İbn Teymiyye'den sonra da ortaya atılmış ve bazı mantık karşıtları bu konuda konuşmuşlardır. Şii âlimler arasında meşhur muhaddis Molla Muhammed Emîn Esterâbâdî *el-Fevâidu'l-Medeniyye* adlı kitabında bu meseleyi ortaya atmış ve bu konuda ayrıntılı şekilde konuşmuştur. Bu radikal ahbârî/rivayetçi mantığın sadece şekil bakımından insan zihnini hatadan koruyacağına, ama bu ilmin kıyasın maddesi yönünden zihni hataya düşmekten koruyamayacağına inanmıştır. Çünkü mantıkta gelen, kıyasın maddelerinin genel olarak bölümlere ayrılması ve onun bölümlerinden her biri için bir grup özellik zikredilmesidir. Ne var ki mantık sanatında belli maddelerden her birinin bilinen bölümlerden hangisine yer aldığını bilmemize imkân veren kural yoktur. Böyle bir kural olmadığı gibi, bilgi sahibi kimseler nezdinde böyle bir kural koymanın imkânı yoktur ve hiç kimse böyle bir kural koymanın üstesinden gelemez.

Dikkat çekici olan şu ki Esterâbâdî kendi sözünü ispatlamak için burada nakle sarılmakta ve demektedir ki: Anlamca mütevatir sayılan pek çok hadiste şu anlam varittir: Allah Teâlâ doğrudan bir şeyler ve yanlıştan bir şeyler almış ve birbirine karıştırmıştır. İnsanların elinde bulunan şeyler doğru ve yanlıştan terkip olunmuş bir karışımdır. Bu merhaleden sonra Allah kendi peygamberlerini göndermiştir ki doğruyu yanlıştan ve hakkı bâtıldan ayırsınlar. Hz. Peygamberler de bu işi ilâhî talimatlarla yerine getirirler. Hz. Peygamberlerden sonra da vasiler ve veliler hakkı bâtıldan ayırmada çok çaba sarf etmişlerdir. Molla Muhammed Emîn Esterâbâdî hak ve bâtıl ayrı şekilde var olsaydı ve birbirine karışmış olmasalardı insanların peygamberlere ve onların vasilerine ihtiyaç duymayacaklarını ekler. Buna göre peygamberlerin ve Allah'ın velilerinin işi hakkı bâtıldan ayırmaktır ve insanların doğru yola ulaşması bu yolla gerçekleşir. Esterâbâdî'nin ifadeleri şu şekildedir:

---

66 *Er-Redd 'alâ'l-Mantıkiyyîn*, s. 293.

ولو كان الحقّ على حِدَةٍ والباطل على حِدَةٍ، كلّ واحد منهما قائم بشأنه، ما احتاج النّاس إلى نبيّ ولا وصيّ ولكنّ الله عزّ وجلّ خلطهما وجعل تفريقهما إلى الأنبياء والأئمة[67]

[Hak ayrı, bâtıl ayrı olsa ve her biri kendi hâlinde olsaydı, insanlar ne peygambere ne de vasiye gerek duyardı. Ancak Allah bu ikisini karıştırmış ve onları ayırma işini peygamberlere ve imamlara havale etmiştir. *Mütercim*] Bu ifadeden anlaşılan, bu âlemde saf hak ve saf bâtıl yoktur ve insanın orada karşılaştığı hak ve bâtıl karışımıdır. Bu karışıklığı ortadan kaldırma ve hakkı bâtıldan ayırma işi yalnız peygamberler ve vasiler tarafından gerçekleştirilir. Esterâbâdî'ye göre akıl mantığa dayanarak doğru ve yanlış önermeleri ancak şekil bakımından belirler, ancak hak ve bâtılın birbirine karışması önermelerin maddesiyle ilgili ise, mantık onları ayırma işinin üstesinden gelemez.

Esterâbâdî bu meseleyi ortaya koyduktan sonra bir hususa işaret eder ve bu hususun farkına varmanın sadece kendisine nasip olduğuna ve başkalarının ondan habersiz olduğuna inanır. Onun "değerli incelik (*dakîka şerîfe*)" olarak isimlendirdiği husus şudur: Nazarî ilimler iki kısma ayrılabilir:

Birinci kısım, kıyas maddeleri insanın duyularına yakın olan ve kolayca algılanan ilimlerdir. Bu ilimler içinde geometri, aritmetik ve pek çok mantık konusu yer alır.

İkinci kısım ise, kıyas maddeleri insanın duyularının sahasından uzak olan ve algılanmaları son derece zor olan ilimlerdir. Metafizik, fizik, kelam ilmi, fıkıh usulü ilmi ve fıkhın pek çok nazarî meselesi ve hakeza bazı mantık kaideleri bu kısım ilme girer.

Esterâbâdî, metafizikçi ve fizikçi filozofların görüş ayrılıklarının ve hakeza mütekellim ve fakihlerin nazarî meselelerdeki tartışmalarının sebebinin, ilimlerinin kıyas maddelerinin insanın duyularının alanından uzak olması ve bu maddelere ulaşmakta sıkıntıyla karşılaşmaları olduğuna inanır. Bu konuda da mantığı araç olarak kullanmak ve kıyas kuralları temelinde delil getirmek işe yaramaz ve sadece kıyasın şekliyle ilgilendiği için kıyasın maddeleri problemini çözemeyecektir.[68] Bazı düşünürler düşünce tarihine ve düşünce insanlarının tartışmalarına yapılacak ayrıntılı bir müracaatın bu meseleyi açıklığa kavuşturduğuna ve Molla Muhammed Emîn Esterâbâdî'nin sözünü desteklediğine inanırlar.

67 *El-Fevâidu'l-Medeniyye*, s. 130.

68 *El-Fevâidu'l-Medeniyye*, s. 129.

Bu heyecanlı muhaddisin *el-Fevâidu'l-Medeniyye*'de zikrettiği fikir, bazı yönlerden doğrudur, zira mantık kurallarına uymak insan zihnini hata ve sapmalardan korusa da, mantığın bu gücü sadece kıyas ve istidlâlin şekliyle bağlantılıdır. Kıyasın maddelerini belirleyip kavramak, mantık kurallarının kapsamının dışındadır ve onların doğruluğuna veya yanlışlığına kefil olmak mantık kurallarının gücünün dışındadır. Muhaddis Esterâbâdî'nin şu sözü de önemlidir: Bu âlemin varlıklarında hak ve bâtıl birbirine karışmıştır ve bu iki olgudan hiçbiri saf olarak ve ayrı şekilde bulunmaz. Şaşırtıcı ve aynı zamanda üzüntü verici olan şu ki bu Müslüman muhaddis, Batılı felsefî inançların duyumculuk bağlamında ve yine her türlü metafiziksel maneviyatı red bağlamında ortaya koydukları görüşlerle karşılaştırılabilecek bir yaklaşım sergilemiştir. Zira tıpkı duyumcu ve deneyci Batılı filozofların bilginin temelini duyular olarak gördükleri ve duyusal olmayana itibar etmedikleri gibi, bu Müslüman muhaddis de algı ve bilgiyi duyum saymış ve diğer bilgi çeşitlerini gayr-i muteber görmüş, hatta ihtilafın ve yolunu şaşırmanın kaynağı saymıştır.

Burada duyusal algının ne ölçüde güvenilir olduğu meselesine ve esasen bu algının kapsamının hangi varlık düzeylerini veya alanlarını içerdiği konusuna girmeyeceğiz; yine duyumcu felsefe ekolleri arasında ne ölçüde ihtilaf olduğu meselesine de girmeyeceğiz. Burada ele alınan ve duyusal bilgi taraftarlarının cevap vermesi gereken yegâne soru, duyunun ve duyuyla elde edilen bilgilerin diğer bilgilerden niçin üstün olduğudur. Acaba duyumcu bilgi nazariyesi, hiçbir temel ortaya koyulmaksızın ve dikkate alınmaksızın ileri sürülmüş bir önvarsayımdan ibaret değil midir?

Bazılarına göre duyu ve deneyden elde edilen bilgilerde diğer bilgi şekillerine üstünlüğü gerektiren cevhersel bir özellik yoktur. Bu kişilere göre nazariyeler arasındaki seçim, kişilerin zihnî değerleri tarafından yapılan seçimlerin bir neticesidir. Elbette zihinsel değerler de başka şeylerin neticesidir. Eğer algı dereceleri arasındaki farklılığı varlık mertebeleri arasındaki farklılık temelinde değerlendirecek olursak, algı ve bilgi mertebelerini değerlendirmekte daha başarılı olabiliriz.

Molla Muhammed Emîn Esterâbâdî'nin mantığa karşı olmasının önemli saiklerinden biri şudur: "Pek çok nazarî bilimde mantıksal kıyasın maddeleri insanın duyularından uzak olduğu için, nazar ehli kimseler arasında doğru yoldan ayrılmaya sebep olan görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Yine o der ki: Hatta fakihlerin ihtilafı ve bölünmesi kendi istidlâllerinde bazı aklî öncülleri naklî öncüllere ek yapmalarıdır; bu aklî öncüllerin naklî ilkelere eklenmesi ise kaçınılmaz şekilde ihtilafı doğuran sebeptir."[69] Eğer bir insan İbn Teymiyye'nin eserlerine aşinalık kazanırsa, onun da akıl ve mantığı ihtilafın kaynağı

69 *El-Fevâidu'l-Medeniyye*, s. 130.

gördüğünü ve insanları, ihtilaf ve bölünmeye sebep olan şeyden uzak tutmaya çalıştığını açıkça bilir. Biz burada akıl ve mantık ihtilaf ve bölünmenin kaynağı mıdır, yoksa bu ihtilaf başka bir şeyden mi doğmuştur, meselesiyle ilgilenmiyoruz. Burada sorduğumuz soru, Esterâbâdî ve İbn Teymiyye'nin her ikisi de mantığa karşı çıkmakla ve mantığın peşinden gitmenin ihtilafa sebep olduğunu düşünmekle birlikte, acaba kendileri ihtilaf ve bölünmeden uzak kalabilmiş ve mantığı bir kenara atmalarına rağmen birlik ve beraberliğe ulaşabilmişler midir?

Bu iki âlimin karakterini tanıyan kimseler bu ikisi arasında, iki mantık âlimi arasında benzeri asla gösterilemeyecek ölçüde bir ayrılık ve husumet olduğunu iyi bilirler. Esterâbâdî'nin masum imamların nakil ve hadislerine bağlı olduğu ölçüde İbn Teymiyye de ehl-i sünnetin nakil ve rivayetleri üzerinde donup kalma hususunda taassup gösterir, ama nakil üzerinde donup kalmak ve mantık düşmanlığı ihtilafı ortadan kaldırmadığı gibi ihtilafı ortadan kaldırma ve meseleleri çözme kapısını da kapatır. Her halükârda, radikal bir ahbârî olarak Esterâbâdî ile mutaassıp bir Hanbelî olan İbn Teymiyye arasında pek çok ihtilaf ve ayrılık olsa da, bunların her ikisi de mantığa karşı çıkmakta uyumludur. Esterâbâdî pek çok bağlamda ve büyük bir vurguyla mantığın kıyasın maddesi itibarıyla insan zihnini yanlıştan ve sapmadan koruyamayacağını dile getirir. Daha önce ifade edildiği gibi, hatta o bu konuda kural koymayı dahi imkânsız görür. Bütün bunlarla birlikte Esterâbâdî *el-Fevâidu'l-Medeniyye* kitabının bir yerinde burada söyledikleriyle uyuşmayan bir mesele ortaya atar.

Esterâbâdî *el-Fevâidu'l-Medeniyye* kitabında "değerli fayda" başlığı altında aklî nazariyeleri iki kısma ayırır:

Birinci Kısım: Düşüncenin hem maddesinin hem de suretinin masum imamlar tarafından teyit edildiği yerdir.

İkinci Kısım: Düşüncenin madde ve suretinin teyit edilmediği yerdir.

Esterâbâdî birinci kısmı Allah katında makbul sayar ve ona uymanın gerekli olduğunu söyler.

Esterâbâdî'nin bu konudaki ifadesi şöyledir:

إنّ الأنظار العقليّة قسمان: قسمٌ يكون تمهيد مادّة الفكرِ فيه بل صورته أيضاً من جانب أصحاب العصْمة (ع) وقسم لا يكون كذلك. فالقسم الأوّل مقبولٌ عند الله مرغوبٌ إليه لأنّه معصومٌ عن الخطأ[70]

70 *El-Fevâidu'l-Medeniyye*, s. 154.

[Aklî görüşler iki kısımdır: Kendisinde düşüncenin maddesinin, bilakis suretinin de masum imamlar tarafından hazırlanıp düzenlendiği kısım, böyle olmayan kısım. Birinci kısım Allah katında makbuldur ve teşvik edilmiştir, çünkü hatadan korunmuştur. *Mütercim*]

Bu ifadede görüldüğü gibi, Esterâbâdî hem madde hem de şekil bakımından masumun teyidine mazhar olmuş nazariyeleri muteber kabul etmekte ve onlara uymanın gerekli olduğunu savunmaktadır. Bu sözün anlamı kıyasın ve düşüncenin maddesinin masumun teyidine mazhar olduğunda genellik kazanabileceği ve ona uymanın gerekli olacağıdır. İşte bu, Esterâbâdî'nin daha önce geçen sözüyle uyumsuz olan şeydir, çünkü ona göre kıyasın maddesi konusunda kendisine uyulduğunda düşünceyi yanlıştan koruyacak bir kural koymak mümkün değildir. Böyle bir kural koymak mümkün olmadığında, böyle bir kural nasıl genelleştirilebilir ve ona uymak nasıl gerekli olur? Ayrıca Esterâbâdî'nin bu sözünün anlamı, aklî ve mantıkî bir önermenin kendi özünde ve kendi başına delil olmadığı, güvenilirliğini ve delil olma niteliğini (*hücciyet*) nakil yoluyla kazanması gerektiğidir. Esterâbâdî naklî meselelerin delil olma niteliğinin ise nihayetinde akla dayandığını, buna göre akıl da kendi delil olma niteliğini nakilden alacak olursa imkânsız bir kısırdöngüye sebep olacağını gözden kaçırmaktadır.

Esterâbâdî *el-Fevâidu'l-Medeniyye* kitabının bir yerinde açıkça nakle dayanmanın ve imamların sözlerine yapışmanın aklın gereği olduğunu ve naklin delil olma niteliğinin son tahlilde akla dayandığını söylemiştir. Onun bu konudaki ifadesi şöyledir:

تعيّن بحسب مقتضى العقل قطع النّظر عن النّقل

التمسّك بهم صلوات الله عليهم[71]

Yani, pek çok naklî delilden sarf-ı nazar edecek olursak, masum imamların sözlerine tutunmak aklın hükmüne göre zorunlu ve gereklidir. Bu ifadeden anlaşılan, nakle itibar etmenin akıl ile olduğudur. İmdi eğer aklın delil olma niteliği de nakle bağlı olursa, yanlış bir kısırdöngüyle karşı karşıya kalırız. Bu da Esterâbâdî'nin tam olarak içine düştüğü durumdur. Zira mantıkta ancak maddesi ve şekli masumun teyidine mazhar olan bir önermenin muteber olduğunu söylemektedir.

Esterâbâdî mantığı sadece önermelerin ve kıyasın maddesi bakımından yetersiz ve güçsüz görmekle ve bu bilgi alanının madde bakımından zihni hatadan koruyamayacağını söylemekle kalmamış; bilakis bazı başka meselelerde de mantıkçılara saldırmış ve sözlerini reddetmiştir. Böylesi konulardan biri şudur:

---

71 *El-Fevâidu'l-Medeniyye*, s. 266.

Önermeler konusundaki hüküm, nefsin hükümlerinden biri değildir ve nefsten kaynaklanamaz. Bilakis Esterâbâdî'ye göre önermeler konusunda söz konusu olan, bir tür ilişkinin algılanmasıdır; bu algı ister bitişikliğin algısı, ister ayrılığın algısı olsun fark etmez. Biz kendi vicdanımıza müracaat ettiğimizde önermede ilişkinin algılanmasından başka -ki ister olgusal durumla örtüşsün, ister örtüşmesin fark etmez- bizim için bir şey hâsıl olmadığını açıkça görürüz. Elbette bu söz birçok büyük mantıkçının yöntemiyle uyumlu değildir. Zira mantıkçılar önermedeki hükmü nefsin kendisinden kaynaklanan fiili sayar. Esterâbâdî mantık önermeleri hakkında öne sürdüğü görüşlerinde daha ziyade, İbn Bâbûyeh'in *Tevhîd* kitabı da dâhil olmak üzere farklı kitaplardan naklettiği bir dizi hadisin etkisi altındadır. Bu hadislerin içerikleri çeşitlidir, ama onlarda daha ziyade "zer âlemi" ve "elest sözü"nden bahsedilmektedir. Bu hadislerden biri şudur: Kureyşliler Hz. Peygamber'e (s.a.s.) sordular ve dediler ki siz bütün peygamberlere nispetle hangi sebeple öncelik sahibisiniz, oysa en son peygambersiniz ve peygamberlerin sonuncususunuz? Hz. Peygamber buyurdu ki: Ben Rabb'e ilk iman eden kimseyim ve "Rabbiniz değil miyim?" sorusuna "Evet, Rabbimizsin" diyen ilk kimseyim. Esterâbâdî bu hadislerde bilinmesi gereken pek çok anlam olduğunu söyler. Bu anlamlardan biri iman ilkelerine ilişkin önceki/önceden var olan kabulün (*iz'ân-ı kablî*) Allah tarafından olmasıdır, bu önceden var olan kabul ise özgür seçimle yapılan fiillerden değildir. O bu iddiayı iki yönden açıklar:

Birinci Yön: Önceden var olan iman, bir dizi öncülden kaynaklanan kalbî bir meyil ve alakadır, o öncüller de Allah tarafından insana bağışlanmaktadır.

İkinci Yön: Önceden var olan iman, doğrudan Allah'ın yaratığıdır ve bu yaratık insana verilmektedir.

Esterâbâdî ikinci yönü doğru bulur ve bu anlamın rivayetlerin açık anlamından anlaşıldığına inanır. İşte tam da burada mantıkçıların önermeler konusundaki görüşünü, ki "Hüküm nefsin fiilidir"dir, reddeder ve önermeler konusunda, doğruluk veya yanlışlık ilişkisini kavramaktan başka bir şey olmadığını savunur. Esterâbâdî bu hadislerden bir başka anlamın kaynaklandığını düşünür ve bilginin kullar üzerine vacip olmadığını ve onların bu konuda sorumlu olmadığını söyler. Çünkü dinî hakikatleri ilk olarak ilham yoluyla tanıtıp açıklamak, sonra da peygamberler göndermek, kitaplar indirmek ve onların eliyle mucizeler göstermek suretiyle bu hakikatleri insanlara ulaştırmak Allah'a aittir. Esterâbâdî'nin bu konudaki ifadeleri şöyledir:

يستفاد منها أنّ العباد لم يكلَّفوا بتحصيل معرفة أصلاً وأنّه على الله التّعريف و البيان أولاً بالإلهام المحض وثانياً بإرسال الرسل وإنزال الكتب وإظهار المعجزة على يده (ص) و عليهم قبول ما عرَّفهم الله تعالى

[72] [Bundan şu sonuç çıkarılabilir: Kullar kesinlikle bilgi elde etmekle sorumlu değildir. İlk olarak saf ilhamla, sonra da peygamberler göndermek, kitaplar indirmek ve onun eliyle mucizeler göstermek suretiyle tanıtıp açıklamak Allah'a gerekir. Kulların da Allah'ın kendilerine bildirdiklerini kabul etmeleri gerekir. *Mütercim*] Bu ifadede görüldüğü üzere, Esterâbâdî bazı rivayetleri derinlemesine araştırıp inceleyerek insanların bilgi elde etmekle mükellef olmadığı ve esasen bilgi tahsilinin insanlar için gerekli olmadığı, çünkü Allah'ın hakikatleri ilk etapta ilham yoluyla insanlara açıkladığı, ikinci aşamada peygamberler göndermek, kitaplar indirmek ve peygamberlerin eliyle mucizeler göstermek suretiyle insanlara beyan ettiği ve insanlara düşen görevin Allah'ın kendilerine peygamberler aracılığıyla bildirdiği şeyleri kabul etmek ve emir ve yasaklarına itaat etmek olduğu sonucuna varır. Esterâbâdî bilgi tahsilini gerekli ve zorunlu görmediği için Mu'tezile'nin ve Eş'arîlerin insan için ilk zorunlu görevin belirlenmesine dair nazariyelerini eleştirir ve yanlış görür.

Müslüman kelamcılar, dinin temel esaslarına ilişkin bilgi kazanmayı gerekli gördükten sonra ilk zorunlu görevi belirlemede ihtilaf etmiştir. Bazılarına göre Allah'ı bilmek bütün bilgilerin esası ve kaynağıdır ve bütün diğer zorunlu görevler ondan kaynaklanır. Bazıları da Hakk'ı bilmeden önce Hakk'a dair bilgi düşünüp araştırmayı (*nazar*) gerekli ve zorunlu görev olarak görür. Bir diğer grup ise araştırma kastının, araştırmadan önce olduğunu ve araştırmanın zorunlu bir görev olmasından önce araştırma kastının zorunlu bir görev olduğunu öne sürer. Araştırma yapmayı ilk zorunlu görev sayan kimseler delillendirmelerini şu şekilde ifade ederler: Hz. Peygamber insanları kendi mucizesi üzerinde düşünüp araştırma yapmaya davet ettiğinde, insanlar cevaben mucize üzerinde düşünmek bize zorunlu bir görev oluncaya kadar mucize üzerinde düşünmeyeceğiz diyebilir. Elbette mucize üzerinde düşünmeyi şeriate göre zorunlu bir görev sayanlar doğal olarak bir kısırdöngüyle karşı karşıya kalacaklardır. Çünkü mucize üzerine düşünmeye çağrı karşısında insanlar cevaben, mucize üzerinde düşünmek bize zorunlu bir görev oluncaya kadar mucize üzerinde düşünmeyeceğiz, biz düşününceye kadar da mucize üzerinde düşünmek bize zorunlu bir görev olmayacak diyebilir.

Esterâbâdî kelamcıların sözlerini bu konuda yanlış görür ve der ki: Temiz imamlardan tevatürle gelen haber ve hadislere göre, âlemin Rabbi'ni bilmek fıtrî işlerdendir ve kesin ilham yoluyla müminlerin kalplerine doğar.

Yukarıda geçtiği üzere, Esterâbâdî bilgi tahsilinin zorunlu olmadığını ve Allah bilgisinin, hitabın ulaşmasından önce, müminlerin kalbinde ilham yoluyla doğduğunu iddia eder. İşte bu ilâhî ilham temelinde Hz. Peygamber'in çağrısı hazır olan kimselere ulaştığında, Hz. Peygamber'in çağrısında doğru sözlü

72 *El-Fevâidu'l-Medeniyye*, s. 226.

olduğu onların kalplerine yerleşir. Esterâbâdî kendi ilkesine dayanarak ve rivayetlerin içeriğinden hareketle ilk zorunlu görevin dil ile iki şehadeti ikrar etmek olduğuna inanır. Onun bu konudaki ifadeleri şöyledir:

فأوّل الواجبات الإقرار اللّساني بالشهادتين[73]

[O hâlde zorunlu görevlerin ilki, iki şehadeti dil ile ikrar etmektir. *Mütercim*]

Şüphesiz Esterâbâdî'nin iddia ettiği şeyin rivayetlerde yansıması vardır. Kendisi de rivayetlerin içeriklerinden haberdardır, ama iki şehadetin dil ile ikrar edilmesi ilk zorunlu görev sayıldığı takdirde acaba iki şehadetin ikrarında bilgi ve anlayış bulunmalı mıdır, yoksa bu fiil dilin hareketinden mi ibaret olacaktır, sorusu gündeme gelir. Eğer iki şehadeti ikrarda bilgi ve anlayış şart değildir, sırf dilin hareketi yeterlidir derse, onun bu sözü dinin hakikatinin içeriksiz birkaç sözcükten ibaret olduğu anlamına gelecektir. Buna karşılık iki şehadetin ikrar edilişi sırasında bilgi gereklidir denilecek olursa, bu bilginin nasıl kazanılacağı sorusu gündeme gelir. Bilgi kazanmanın gerekliliğinden bahsedildiğinde, bilgi kazanmanın gerekliliği aklî mi, yoksa dinî bir konu mudur meselesi de ortaya atılır. İlk zorunlu görev dolayımında konuşulduğunda bu sorunun önemi daha da artar. Bir başka deyişle, acaba ilk zorunlu görev akıl yönünden midir, yoksa din yönünden midir? Şüphe yok ki dinde ilk zorunlu görev ortaya konulmuştur, ama acaba bu görevin anlaşılması ve bu zorunluluğun kavranması akıl ile mümkün müdür, değil midir? Esterâbâdî'nin sözlerinde bu sorunun doğru bir cevabının olduğunda şüphe yoktur.

Nasıl ki Hakk'a itaat etmenin gerekliliği aklî bir meseleyse, Hakk'ı tanımak da aklî bir meseledir. Doğrudur, Allah itaat etmeyi emretmiş ve "Allah'a ve elçisine itaat ediniz" (Âl-i İmrân, 3:32) ayetini inzal buyurmuştur, ama bilgi sahibi kimseler bu emrin bir yönlendirme emri [*emr-i irşâdî*] olduğunu, yönlendirme emrinin ise daima kendisine yönlendirilen şeye tâbi olduğunu iyi bilirler. Yani Allah itaati emretmeseydi dahi, akıl itaatin gerekliliğini idrak edebilirdi. Buna göre Allah'ın itaatin gerekliliğine dair emri, aklın hükmettiği şeye dair bir yönlendirmedir. Hakk'a itaatin gerekliliğini aklî bir hüküm olarak bilen kimseler, tekliften beraati de/yükümlülükten kurtulmayı da aklî hükümlerden bir hükme ilişkin duyulan şüphe olarak görürler. Bu mesele fıkıh usulünde ayrıntılı olarak ele alınıp incelenmiştir ve onu burada tekrar etmek niyetinde değiliz.

Esterâbâdî *el-Fevâidu'l-Medeniyye* kitabında beraat ilkesini şüphe edilen konularda muteber bir ilke kabul eder. Ancak o, bu ilkenin dinin tamamlanmasından önce muteber ve güçlü olduğunu, dinin tamamlanmasından sonra ise,

---

73 *El-Fevâidu'l-Medeniyye*, s. 202.

hakkında dinî hüküm olmayan hiçbir olgu kalmadığından aklî muafiyete yer olmadığını ifade eder.[74]

Esterâbâdî hiçbir olgunun dinî hükümden yoksun olmadığını iddia ederken demek istediği, İslam ümmetinin kıyamete kadar ihtiyaç duyacağı hükümlerin sonlu olduğu ve Allah'ın bu hükümleri bildiğidir. O, *el-Fevâidu'l-Medeniyye* kitabının bir başka yerinde bu konuyu açıklığa kavuşturmuş ve avâm âlimlerin (*'ulemâ-yı 'âmme*), hükümlerin sonsuz olduğu düşüncesine dayanan görüşlerini reddetmiştir. Avâm âlimler hükümleri sonsuz kabul ettiği için[75] onlara göre hükümleri kullardan/insanlardan birine öğretmek mümkün değildir. Bir başka deyişle avâm âlimler kıyamete kadar bütün ilâhî hükümlerin masum imamların nezdinde saklanıp korunmuş olduğuna inanmazlar. Esterâbâdî'ye göre fıkıh usulü âlimleri ve müçtehitler, avâm âlimlerin etkisi altında kalmış ve hükümleri sonsuz kabul etmişlerdir. Bu mesele fıkıh usulü ilminde bir başka şekilde ortaya konulmuş ve anlaşmazlıklara sebep olmuştur.

Temel fikir ayrılığı şu konudadır: Acaba hükümler, Mukaddes Şeriat Koyucu'dan dışsal bir önerme şeklinde mi, yoksa gerçek önerme biçiminde mi sudur etmiştir? Bu mesele bu çalışmanın kapsamı dışındadır ve bir başka yerde ele alınmalıdır.

Esterâbâdî'ye göre kelamcılar ve hâkeza müçtehitler ve fıkıh usulü âlimleri akılla yetinmeleri sonucunda mütevatir rivayetlere muhalefet etmişler ve temiz imamların yolundan sapmışlardır. O, aklî meselelerle yetinme neticesinde temiz imamların yolundan sapan ilk kimselerden iki kişiye işaret etmiş ve isimlerini açıkça zikretmiştir. Bu ikisinden biri kıyasla amel eden Muhammed bin Ahmed bin Cüneyd'dir, diğeri ise kelamî konularla uğraşan Hasen bin 'Alî bin 'Akîl'dir. Bu meselenin daha da artmasına sebep olan şey Şeyh Müfîd'in bu ikisinin eserlerine hüsn-ü zan duyması ve hüsn-ü zannını arkadaşları ve tâbileri arasında açığa vurmasıdır. Şeyh Müfîd'in zannı Seyyid Murtazâ ve başka büyükler üzerinde etki bırakmış ve bu yol müteahhir Şîî âlimler arasında yaygınlaşmıştır. Bu yaygınlığın kapsamı Allâme Hillî'ye ulaşmış ve o kendi eserlerinde daha fazla sayıda genel ilke kullanmıştır. Allâme'den sonra Şehîdeyn de onu izlemiş ve bu yöntem yaygınlaşmıştır.[76] Esterâbâdî burada Şîa'nın büyük âlimlerinden pek çoğunu mahkum etmiş ve yöntemlerini yanlış saymıştır. Onun inancına göre bu büyüklerin günahı, istinbât ehli olmaları ve aklî istidlâle değer vermeleridir. Doğrudur, Şîî dünyadaki Esterâbâdî ile Sünnî dünyadaki İbn Teymiyye arasında hakkında anlatılamayacak kadar çok ayrılık ve ihtilaf vardır, ancak aynı zamanda bazı konularda fikir birliği ederler ve

74 *El-Fevâidu'l-Medeniyye*, s. 138.

75 A.g.e., s. 138.

76 *El-Fevâidu'l-Medeniyye*, s. 29, 30.

birbirlerine çok yakındırlar. Bu Şiî ve Sünnî düşünürü birbirine yaklaştıran akla ve mantıksal istidlâle karşı çıkmalarıdır. Naklî dış anlamlar üzerinde donup kalmak ve mantık ve istidlâl hakkında suizan onlar nazarında işin temelidir. Düşüncenin açıklığı veya kapalılığı insanî niteliklerdendir. Bu yüzden fikrî donukluğun Sünnî âleme has olmadığı, Şiî düşünürler arasında da tarih boyunca var olduğu söylenebilir.

11
DONUKLUĞUN ZİRVESİ

Önceki bölümde Molla Muhammed Emîn Esterâbâdî'nin, İbn Cüneyd ve İbn 'Akîl'i büyük gaybetin başlarında usul-i fıkıh ilmi ve kelam ilmi kitaplarını okudukları için büyük hakikat yolundan sapan, böylece temiz imamların yolunu terk eden kimseler arasında saydığını zikretmiştik. Şeyh Müfîd'in bu iki âlim hakkındaki hüsn-i zannı ve bu hüsn-i zannın Seyyid Murtazâ ve daha başkaları üzerinde etki bırakması fıkıh usulünün ve kelamın ilkelerinin aklî düşünceler üzerine inşâ edilmesine ve müteahhirın Şîî âlimleri arasında dolaşım kazanmasına sebep olmuştur. Esterâbâdî bu akımın Allâme Hillî'nin çağında büyüyüp güçlendiğini, bu yüzden Hillî'nin müritleriyle birlikte bu ilimde derinleşmek için avâmın kitaplarını okumaya yöneldiklerini ve ilke ve esaslarının çokluğundan etkilendiklerini düşünür. Yine o, bu kimselerin bu ilke ve esasların zorunlu olmadığından gafil olduklarını ve fıkıhta lazım olanın temiz imamların sözlerinde apaçık olduğunu savunur.[77]

Esterâbâdî felsefe ve filozoflardan bahsetmemiş ve eleştirisini sadece, fıkıh usulü ve kelam ilimlerinin kaideleriyle ilgilenen ve onlardan hüküm çıkarmaya temel oluşturan kimselere yöneltmiştir. Fıkıh usulü ve kelamın kurallarının ise onun bakış açısından reddedilmesi hâlinde felsefî meselelerin ve konuların evleviyetle reddedileceği açıktır.

77 *El-Fevâidu'l-Medeniyye*, s. 56.

Ele alınması gereken mesele, Esterâbâdî'nin fıkıh usulü ve kelamın ilkelerini eleştirirken gerçekte bazı düşünürlerin bakış açısına göre bir tür İslam felsefesi oluşturabilecek unsurları eleştirmesidir. Dr. Mustafa Abrurrezzâk *et-Temhîd fî Dirâseti'l-Felsefeti'l-İslâmiyye* (İslam Felsefesi Araştırmasına Giriş)" kitabında bu duruma işaret eder ve usul kurallarına göre görüş üretmede ve hükümler çıkarmadaki içtihadın, Müslümanların bakış açısına göre, aklî çabalar ışığında netleşen İslamî ortamdaki ilk ürün sayıldığını öne sürer. Yine ona göre dinî ve Kur'anî ilkelere riayet ederek akıl temelinde içtihat yapmak ve şer'î hükümler çıkarmak çeşitli fıkhî mezheplerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Fıkıh usulü ilmi, bu fikrî kültürel hareket sırasında gelişip serpilmiş, böylece bu ilim bir tür felsefe sayabileceğimiz ilimler arasında yer almıştır. Mustafa Aburrezzâk hakeza içtihadın ve şer'î hükümler çıkarmanın ve oradan çeşitli mezheplerin ortaya çıkışının henüz Yunan felsefesinin İslam âlemine girmediği bir zamanda gerçekleştiğini düşünür. Bu yüzden içtihadın İslam âleminde basit şekilde başladığı ve genel işlem sırasında bazı ilke ve esaslara ulaştığı söylenebilir. Dolayısıyla İslam felsefesine ilgi gösteren kimselerin bu hakikatten gafil olmaması gerekir, çünkü İslam âleminde düşüncenin başlangıcı bu şekilde gerçekleşmiştir. Olayların akışındaki doğal sıralamaya riayet etmek isteyen kimselerin önce geleni, sonra gelene öncelemesi gerekir. Bu noktaya riayet etmek ise beraberinde bir başka özelliği taşımalıdır. Bu özellik, bu İslam düşüncesi suretinin, yabancı unsurların etkisinin çok az olduğu tasavvurlardan biri olmasında ortaya çıkar. Bazı müsteşrikler Abdurrezzâk'ın düşüncesine karşı çıkar ve bu İslam düşüncesi suretinin yabancı unsurlarla karışık olduğunu iddia ederler. Yine bazıları fıkhî kıyas nazariyesinin Ehl-i Sünnet arasındaki yaygınlığına rağmen Yahudî ilkesi sayıldığını ve bu anlamın İbranicede "kıyas" sözcüğü ile var olduğunu iddia eder.

Abdurrezzâk'ın görüşünü savunmamıza imkân verecek yegâne unsur Arapça ve İbranicenin aynı kaynaktan gelmesidir, ki ikisi de Sami dil ailesindendir, bu da "kıyas" sözcüğünün iki dilde de var olmasına imkân vermektedir. Yine aynı dil ailesinden olan iki dilde ortak bir kelimenin bulunması, birinci dilin ikinci dilden o kelimeyi aldığı anlamına gelmez.[78]

Diğer bir grup taraflı ve önyargılı müsteşrik, Müslümanlar arasında dolaşımda olan fıkhî hüküm ve kurallardan pek çoğunun Roma mahkemelerinden alındığını,sonradan İslâmî bünyeye katıldığını iddia etmişlerdir. Gerçek şu ki müsteşriklerin İslam hakkında iddia ettikleri pek çok şey güvenilir bir delile veya kanıta dayanmamaktadır. Abdurrezzâk'ın fıkıh usulü ve içtihadın kurallarının felsefileşmesi hakkındaki sözü önünde problem oluşturabilecek şey, bilimlerin ve bilgilerin farklılığının konuların farklılığında aranması gerektiği

78 *Ta'rîhu'l-Fikri'l-İslâmî*, s. 28.

üzerindeki vurgusudur. İlimlerin farklılığı konularının farklılığında olsaydı, fıkıh usulünün ve içtihadın ilkelerini felsefî meseleler kapsamına dâhil etmek mümkün olmazdı, çünkü felsefe terminolojik olarak varlığı ele alan bir bilgi türüdür, bu da fıkıh ve içtihadın ilkelerini varlık kategorisinin bir parçası kılar. Mustafa Abdurrâzık özgün İslam felsefesinin fıkıh usulü ilmi ve içtihat ilkeleri adı altında İslam'dan ve İslamî çevrede neşet eden bir şey olduğunu, yine bu bilgi türünün Yunan felsefesiyle ilgilenmeye yol açan faktör olduğunu kanıtlamaya çalışır.

Burada Abdurrezzâk'ın sözünün ne oranda doğru olduğu hakkında tartışmayacağız, burada bizi ilgilendiren Esterâbâdî'nin İbn Cüneyd ve İbn 'Akîl'in büyük gaybetin başlarında fıkıh usulü ilmiyle ve içtihadın kurallarıyla ilgilenmeleri sebebiyle ilk doğru yoldan ayrılan Şîî âlimlerden oldukları şeklindeki görüşüdür. Yine ona göre kadim ahbârîler İslam ümmetine kıyamete kadar lazım olacak her şeyin, küçük yaralama diyetinden başlayıp daha önemli şeylerle sonlanacak şekilde, temiz imamların sözlerinde var olduğuna inanıyorlardı. Hakeza ona göre nesih, takyit, tahsis ve tevil gibi Kitap ve sünnet ile ilgili meseleler de imamların sözlerinde vardır ve bu meselelerin çözümü için onların sözlerine müracaat edilmesi gerekir. Fer'î veya aslî olsun fark etmez şer'î meseleleri çözmek istiyorsak, bunu yapabilmemizin yegâne yolu temiz imamların sözlerine dönmektir.[79] Esterâbâdî ister aslî, ister fer'î olsun dinî meseler alanında içtihat ve aklî istidlâli reddederken ve yine masum ve temiz ehl-i beytin haber ve rivayetlerine müracaat etmeyi dini ve kurtuluşu anlamanın yegâne yolu olarak görürken işte bu düşünceye dayanmıştır. Esterâbâdî'ye göre şer'î hükümleri Allah'ın kitabının ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sünnetinin dış anlamından (*zâhir*) çıkarmak caiz değildir; o, ilâhî hükümleri anlamının yegâne yolunun Kitap ve sünnette zikir ehline ve sır sahiplerine, yani temiz imamlara müracaat etmek olduğunu düşünür.

Esterâbâdî'nin kadim ahbârîlerin görüşü hakkında söyledikleri bir bakımdan doğru kabul edilebilir, zira tıpkı onun öne sürdüğü gibi, ilâhî hakikatleri ve dinî hükümleri doğru biçimde anlamak ancak masumluk ve velilik makamına sahip zikir ehli ve sır ashabı kimseler aracılığıyla mümkündür. Dolayısıyla ilâhî sırlar ancak sır ashabı kimseler aracılığıyla anlaşılır. Bu sırların açıklanması ise daima sır ehlinin diliyle, yani masum imamların diliyle hakikat arayıcılarının kulaklarına ulaşır. Ancak bu anlam ile Esterâbâdî'nin sözünün hedeflediği anlam arasında büyük bir fark vardır. Zira Esterâbâdî ve diğer ahbârî âlimler temiz imamların sözlerinin dış anlamı üzerinde donup kalmayı amaçlamaktadır. Yani onlar, aklî istidlâli ve hatta bâtınî müşahedeyi reddetmenin yanında, dinin hakikatlerini anlamak için ayetlerin dış anlamlarının yeterli olduğunu düşünürler.

79 *El-Fevâidu'l-Medeniyye*, s. 47.

Esterâbâdî, şeriat düzleminde içtihadı ve aklî istidlâli zannî meselelerden saymış, zannî çıkarımın yanlışlığını ortaya koymak için on iki gerekçeyi delil olarak öne sürmüş ve İslam âleminde savaş ve fitnenin başgöstermesini zannî çıkarımın sonuçlarından biri olarak görmüştür. Esterâbâdî içtihat yolunu kapatırken ve dinin usul ve furûunda bütün bir aklî çabayı reddederken, bunun anlamı hadislerin ve rivayetlerin dış anlamı üzerinde donup kalmaktan başkası değildir. Bu da onun "donukluğun zirvesi" olarak isimlendirebileceğimiz bir merhaleye ve noktaya ulaştığını göstermektedir. Esterâbâdî'nin ve daha pek çok ahbârî âlimin ortaya attığı ve görüş ve düşüncelerine temel yaptığı bir iddiayı ele almalıyız:

Bu kimseler temiz imamların sözleri ile Allah'ın kelamı ve Resul'ün (s.a.s.) hadisi arasında esaslı bir fark görürler. Allah'ın ve Resûl'ün (s.a.s.) kelamı tevil edilebilir, ayrıca nâsih-mensûh, âmm-hâss, mutlak-mukayyet olma ihtimali de vardır. Tevil, sözün iç anlama sahip olması demektir, bu anlam da ancak tevil sayesinde anlaşılır. Bir başka deyişle, Allah ve Resul'ün kelamının çeşitli yönlere/anlamlara sahip olduğunu, bu yönlerden bazısının temiz imamların ölçüsü ve anlayışı ile ölçülebileceğini, ancak bu sözün insanların genelinin zihnine uygun şekilde ve çoğu zaman derinliğini ve iç yüzünü açıklamadan kapalı şekilde yorumlanacağını söyleyebiliriz. Esterâbâdî, Allah Teâlâ'nın ve Resul-i Ekrem'in (s.a.s.) kelamında var olan özelliklerin temiz imamların sözlerinde bulunmadığına, çünkü ikincisinin nâsih-mensuh içermediğine ve insanların genelinin anlayacağı şekilde söylendiğine inanır: "İmamlar kendi sözleri ile Allah'ın ve Resulünün (s.a.s.) kelamı arasında, Allah'ın ve Resulünün kelamının çeşitli yönleri olması, nâsih-mensûhu kabul etmesi, çoğu bağlamda halkın zihnine nispetle kapalı şekilde söylenmesi ve imamların sözlerinin aksine imamların akılları ölçüsünde söylenmesi, buna karşılık imamların sözünün nâsih-mensûh olmaması, halkın anlayışı ölçüsünde söylenmiş olması ve onlara bu ölçüde hitap edilmesi gibi farkların olduğunu açıkça ortaya koymuşlardır. Bu yüzden imamların sözü ihtimalli değildir."[80]

Gördüğümüz gibi, Esterâbâdî imamların sözlerine dayanmakta, halbuki onların hadislerinde ve rivayetlerinde kendisinin iddiasının aksine delalet eden sözler vardır. Nitekim masum imamlar kendilerini Allah'ın tam sözleri olarak ifade etmişlerdir. Şurası açıktır ki insan Allah'ın tam sözü olursa kelamı da Allah'ın tam kelamı olur; tam söz ise çeşitli yönleri olan ve insanların genelinin anlayış sınırıyla sınırlanmamış olan bir sözdür. Esterâbâdî'nin bu konudaki sözünü ancak imamın tam kelamının anlamını bilmeyen biri doğru bulabilir. Esterâbâdî'nin *el-Fevâidu'l-Medeniyye* kitabından nakledilen ifadelerinde Kur'ân'ın imamların akılları ölçüsünde indirildiği açıklaması getirilmiştir. İmdi eğer Kur'ân'ın inişi imamların akılları ölçüsünde ise ve onlar da

80 *El-Fevâidu'l-Medeniyye*, s. 90.

Kur'ân'ın anlamlarının açıklayıcıları olarak biliniyorlar ise, onların kelimeleri avam halkın anlayışıyla nasıl özetlenir ve sınırlanır?

İmam (a.s.), Kitap'ın koruyup gözeticisidir, Kitap'ın koruyup gözeticisi ise Kur'ân'daki bütün hakikatlerin ölçütü olan kimsedir. Bu yüzden her asır ve zamanda imamın var olması zorunludur, zira eğer Kur'ân'ın hakikatlerinin ölçütü var olmazsa, onun anlamları sadece zihin dünyasında var olabilen bir dizi itibarî anlamla değiştirilecektir. Bir insan bu hakikate vâkıf olursa, masum imamın sözünü avam halkın dış anlayışı ile sınırlandıramaz.

Mollamuhammed Emîn Esterâbâdî ve başka ahbârî âlimler, düşüncenin nefyedilmesi ve düşünmenin gerekli olmadığı konusunda bazı Hıristiyan azizlerinin sözlerinde ifade edilen düşüncelere çok benzer düşüncelere sahiptir. Bazı Hıristiyan azizler, "Hakk Teâlâ bize konuştuğu için, artık düşünmemize gerek yoktur" demiştir.[81] Hıristiyan bilgin John Scotus Eriugena (815-877) şöyle demiştir: "Nerede akıl ve düşünce varsa, imana yer yoktur." Ancak bu Hıristiyan bilgine imanın akla karşıt olduğu zaman, onun nasıl tasavvur edilebileceği sorulacak olsa, onun cevabının nasıl olacağı belli değildir. Elbette böyle inançların bir Hıristiyan tarafından beyan edilmesi pek uzak görülmez, ancak böylesi sözler söylemek Şîî bir Müslüman âlime asla yakışmaz, zira aklın faziletine dair varit olan âyetler ve rivayetler bilinmemesi mümkün olmayacak kadar çoktur. Esterâbâdî ile bazı Hıristiyan düşünürler arasındaki fark, Hıristiyan düşünürün "Hakk Teâlâ bizimle konuştuğu için, artık bizim düşünmemize gerek yoktur" demesi, buna karşılık Esterâbâdî'nin "Masum imamlar Allah'ın sözünü bize açıkladıkları için, artık bizim düşünmemize gerek yoktur" demesidir.

Gerçek şu ki eğer bir kimse insaf gözüyle bakarsa Allah'ın bizimle konuşması bizi düşünmekten müstağni kılmadığı gibi, bilakis O'nun bu konuşması ilâhî kanunlara göre beşeri, aklî ve felsefî yöntemlerle Allah'ı bilmeye çalışmakla mükellef kılmaktadır. Bu söz masum imamların Allah kelamının tefsiri bağlamında da doğrudur, zira onların tefsiri bizi derinleşmeye ve derin düşünmeye daha fazla sevk etmektedir.

Esterâbâdî *el-Fevâidu'l-Medeniyye* kitabının bir yerinde acemleri övmekte ve bu milletin daima ismet ehl-i beytine sarıldığını söylemekte, aynı yerde Şehristânî'den filozofların kısımları hakkında bir söz nakletmekte ve sonrasında İslam filozoflarını acem filozofları saymaktadır.[82] Bu söz, acem milletinden sayılan İslam filozoflarının ismet ehl-i beytine sarılan ve onların derin ve anlamlı sözleri ışığında kendi hikmet ve akıllarını artıran kimselerden olduklarını açıkça göstermektedir. Buna göre imamların rivayetlerine ve hadislerine

---

81 Anne Fremantle, *Asr-ı İ'tikâd*, Farsça çvr. Ahmed Kerîmî, s. 90-96.

82 *El-Fevâidu'l-Medeniyye*, s. 277.

sarılmak sadece hikmete aykırı olmamakla kalmaz, aynı zamanda kişilerin akıl ve anlayışını artırır ve onlara hikmet kapısını açar. Esterâbâdî kendisinin fikrî esasına göre bu cümlenin diğeriyle uyumlu olmadığı hususuna dikkat etmemiştir. Zira o bir taraftan acemin daima ismet ehl-i beytinin sözlerine tutunduğunu ve masumların sözlerine tutunan kimselerin düşünmeye ve içtihat etmeye ihtiyaç duymadıklarını söylemekte, diğer taraftan İslam filozoflarının acem milletinden olduğunu iddia etmektedir. Düşünmeye ihtiyacı olmayan kimselerin İslam filozofları ve düşüncenin seçkinleri unvanıyla kendilerinden bahsedileceği bir düşünce merhalesine ulaştıkları nasıl iddia edilebilir? Esterâbâdî, Şeyh Makrîzî'den bir söz aktarmaktadır ki lafzı şöyledir: Allah'ın dini apaçıktır ve onda hiç gizli bir şey yoktur, âşikârdır, gizemli bir şey yoktur. Hz. Peygamber hanımına, çocuklarına ve amcasının oğluna öğrettiği şeyi çobanlara, siyah ve kırmızı derililere de öğretmiştir. Hz. Peygamber yanında bütün insanlara öğretmediği bir sembol, sır ve gizem yoktur. Eğer Hz. Peygamber insanlardan bir şey gizlemiş olsaydı, risaletini/mesajını ulaştırmamış olurdu. Böyle düşünen kimse de kâfir olur."[83]

Esterâbâdî, Ebû'l-Hasen Eş'arî (ö. h. 334) ve akaidi hakkında ayrıntılı olarak konuşmakta ve onun Mu'tezile mezhebinden ve hocası Ebû Ali Cübbâî'den (ö. h. 303) ayrıldıktan sonra Ebû Muhammed Abdullâh bin Muhammed bin Sa'îd bin Küllâb'ın yolunu seçtiğini belirtmektedir. Şüphesiz Esterâbâdî ve diğer ahbârî âlimler Eş'arî değildir, ama diğer taraftan Eş'arî ekolün ve Zâhirî mezhebin ahbârî âlimleri etkilediği de inkâr edilemez. Ahbârîlerin yol ve yöntemini Eş'arî ekol ve Zâhirî mezhep ile bağlantılı kılan şey dış anlamlar üzerinde donup kalmaktan başkası değildir. Esterâbâdî, Kurân'ın ve Hz. Peygamber'in sözlerinin dış anlamından istinbâtı ve hüküm çıkarmayı zannî sayar, zannî istinbât da onun nazarında batıldır.[84] Aynı şekilde icmâyı da avamın uydurması sayar ve sonuçta bâtıl görür.

İmdi aklî istidlâlin de onun nazarında muteber olmadığını anlarsak, dört delilin onun nazarında bir bakıma zedelenmiş olduğunu açıkça görürüz. Onun nazarında masum imamların sözlerinin dış anlamına tutunmak yegâne kurtuluş yoludur ve bunun dışındaki başka her türlü yol batıldır. Masum imamların sözlerinin dış anlamlarına tutunmak için en iyi kaynak ahbârî âlimlerin nazarında sağlam ve muteber sayılan dört kitaptır. Bu kitaplar sırasıyla şöyledir: *Kitâbu Usûli Kâfî*: Bu, Sikatulislam Ebû Ca'fer Muhammed bin Ya'kûb Kuleynî Râzî'nin telifidir. *Kitâbu Men Lâ Yahduruhû'l-Fakîh*: Bu, Huccetu'l-İslâm Ebû Ca'fer Muhammed bin Ali bin Bâbûyeh Kummî'nin eseridir. *Tehzîb* ve *İstibsâr*: Bu ikisi, Şeyhu't-Tâife Ebû Ca'fer Muhammed bin Hasen Tûsî'nin

83 *El-Fevâidu'l-Medeniyye*, s. 28.

84 *El-Fevâidu'l-Medeniyye*, s. 149.

eserleridir. Bu dört kitap bu üç büyük muhaddis tarafından telif edilmiştir ve bu hadislerin toplandığı kaynak, Şîî âlimler arasında dört yüz ilke olarak bilinir hâle gelen mecmualardır. Büyük kadim muhaddisler masum imamlardan öğrendikleri her türlü hadisi ve rivayeti bu kitaplara kaydetmişlerdir.

Her halükârda, ahbârîlik akımı Şîî dünyada fikrî donukluğun artmasına yardım eden ve büyük oranda düşüncenin gelişmesine engel olan bir akımdır. Elbette ahbârîler arasında bazen, kendileri fikrî donukluğa kapılmadıkları gibi bu olumsuz durumla mücadele etmiş düşünürler de ortaya çıkmıştır. Örneğin Mollamuhsin Feyz Kâşânî ahbârî olmakla birlikte felsefî düşüncelere ve aklî konulara karşı güçlü bir alakaya sahipti ve tasavvufî (*'irfânî*) seyr ü sülûka da kendisini bağlamıştı. O derin bir bakış ve geniş bir görüş ile rivayetleri ele almış ve hadislerin derin içeriklerinden ve ince anlamlarından yardım alarak aklı "içsel peygamber" olarak görmüştür. O sadece filozof ve ârif olmakla kalmamış, seçkin bir fakih olarak da bilinmiştir. Elbette o içtihadın ilke ve esaslarından sayılan fıkıh usulü ilmine sert biçimde karşı çıkmıştır. Merhum Feyz'in ilginç ve aynı zamanda karmaşık kişiliği konusunda bu çalışmanın kapsamının dışında birtakım meseleler vardır.

12

İBN SALÂH'IN MANTIK KARŞITI FETVÂSI

İslam kültürüyle tanışıklığı olan kimseler, Gazâlî'nin filozoflara yönelik sert ve uzlaşmaz bir düşmanlık sergilemesine ve *Tehâfütü'l-Felâsife*'yi kaleme almasına rağmen mantığa yönelik olarak iyimser ve ilgili olduğunu bilirler ve bütün ilimlerin mizanı/ölçüsü olan bir ilim olarak mantık konusunda birkaç kitap kaleme almıştır. Gazâlî mantık ilminin önemi ve onu yüceltme konusunda öyle ileri gitmiştir ki *Mustasfâ* kitabının başlarında, mantık ilmini iyi bilmeyen kimsenin bilgisine güvenilmez demiştir. Gazâlî'nin mantık konusundaki konumu bir fikrî akım olarak bazı fıkıh usulü âlimlerinin mantık öğrenimini farz-ı kifaye olarak tanımlamalarına sebep olmuş, ama bu fikrî akıma yönelik birtakım tepkiler olmuş ve pek çok fakih mantığa ve mantık taraftarlarına yönelik şiddetli bir muhalefet sergilemiştir.

Gazâlî'yi mantığı cömertçe ve sarsılmaz şekilde himaye etmesi sebebiyle eleştirmiş âlimler arasında şu kimseler vardır: Ebû İshâk Merğînânî, Ebû'l-Vefâ İbn 'Akîl, Kuşeyrî, Tarşûşî, Mâzirî, İbn Salâh ve Nevevî. Fukaha mantık hakkında öylesine kötü düşünmüştür ki onlar arasında meşhur bir söz olarak "من تمنطق تزندق/men tementak tezendak", yani mantıkla meşgul olan kimse zındık olur, denilmiştir. İşte böyle bir ortamda İbn Salâh meşhur mantık karşıtı fetvasını verebilmiştir.

İbn Salâh'a mantıkla uğraşmanın, onu öğretmenin veya öğrenmenin sahabe, tabiûn ve hakeza müçtehitlerin ve selef-i sâlihin nazarında caiz olup olmadığı sorulur. Acaba bir ülkede kimi insanların mantık öğretimi yaptığı bilinse, o ülkenin padişahının onlara işlerinden el çektirmesi ve halkı onların kötülüğünden kurtarması gerekir mi? İbn Salâh cevaben demiştir ki mantık, felsefeye giriştir, kötülüğe giriş ise kötülüktür. Mantık öğretimi ve öğrenimi şeriatın mübah gördüğü bir şey değildir. Sahabe, müçtehitler ve selef-i sâlih de caiz görmemiştir. İbn Salâh, Gazâlî'nin insan mantığı iyi bilmezse bilgisine güven olmaz sözünü eleştirir ve der ki: "Şeyh 'İmâd bin Yûnus'un, Bağdat Nizâmiye Medresesi'nin meşhur müderrisi Yûsuf Dımaşkî'nin şöyle söylediğini hikâye ettiğini duydum: Ebûbekir, Ömer ve pek çok sahabî mantık öğrenimiyle meşgul olmamalarına rağmen yakîn makamına/kesin bilgi derecesine ulaştılar."[85]

Her halükârda, kendilerini din imamları olarak gören söz konusu âlimler, ister müfessir, ister muhaddis, ister fakih olsun, daima kendilerini mantık ilminden uzak görmüşlerdir. Büyük âlimlerden sayılan Celâleddîn Suyûtî (ö. h. 911) mantığın haramlığına dair bir risale kaleme almıştır. Süleyman Nedvî, İbn Teymiyye'nin *er-Radd 'alâ'l-Mantıkiyyîn* kitabının mukaddimesinde şöyle söyler: "Abû Hâmid Gazâlî'nin zamanından önce İslam âlimleri iki gruba ayrılmışlardı. Bir grubu tefsir, fıkıh ve hadis gibi naklî ilimlerle meşgul olmuş ve aklî ilim ehlini eleştirmiş ve lanetlemiştir. Diğer grup ise aklî ilim ile meşgul olmuş ve fizik, matematik ve metafizik ilimler alanında çalışma ve araştırma yapmışlardır. Bu iki grup arasındaki anlaşmazlık ve çekişme şiddetli idi. Deylemîler zamanında bir topluluk ortaya çıkmış ve bu iki İslam âlimi grubu arasında barış ve uzlaşı sağlamaya çalışmıştır. Bu topluluğun mensupları, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'ni vücuda getiren kimselerdir."[86]

Elbette Süleyman Nedvî'nin İhvân-ı Safâ'nın *Risâleleri*'ni kaleme alma sebebinin sadece iki İslam âlimi grubu arasında uzlaşı sağlamak olduğu şeklindeki sözü bir ölçüde basit fikirliliktir, zira bu topluluğun öğretilerindeki ve eserlerindeki amaç ve maksatları karmaşık ve kapalıdır. Aynı zamanda naklî ve aklî ilim ehli âlimleri arasındaki uzlaşma, İhvân-ı Safâ'nın eserlerinden kaynaklanan sonuçlardan biridir. Her halükârda mantık felsefeye giriş anlamında bir ilim olarak bir taraftan fakih ve muhaddisler tarafından reddedilmiş ve diğer taraftan bu ilme ilgi duyan kimseler onu gizli şekilde öğrenmişlerdir.

Ebû Hâmid Gazâlî mantık alanında birkaç kitap telif etmiş olmakla birlikte, onlardan hiçbiri mantık adıyla yaygınlaşmamıştır. O, kitaplarına şu şekilde başka isimler vermiştir: *Mihakku'n-Nazar* [düşünce ve araştırmanın ölçütü], *el-Mîzân* [ölçü], *el-Mi'yâr* [ölçüt]. Bazılarına göre bu isim değişikliğinin

85 *Menâhicu'l-Bahs 'inde Mufekkirî'l-İslâm*, s. 180-182.

86 Mukaddimetu *er-Radd 'alâ'l-Mantıkiyyîn*, s. (ب).

sebebi bir tür korumacılık ve bu kitapları fakih ve muhaddislerin doğrudan görüş alanının uzağında tutmaktır.

Aristo mantığına karşı çıkan İslam âlimleri genelde beş gruba ayrılır:

Birinci grup: Bunlar fıkıh usulü âlimleri olup en mükemmel örneği Şâfiî'dir. O, Aristo mantığını reddetmiştir. Şâfiî'ye göre Aristo mantığı Yunancanın bir dizi özelliğine dayanır, Yunanca ise Müslümanların dilinden temelli bir farklılığa sahiptir. Yunancanın özelliklerine dayanan bir ilim Müslümanların dilinde kullanıldığında bir tür tezat ve çelişkiye sürüklenilir.

Burada sorulacak soru şudur: Acaba Şâfiî Yunancayı ve özelliklerini biliyor muydu, yoksa bir başkası aracılığıyla mı Yunancanın Müslümanların diliyle pek çok özellik bakımından uyumsuz olduğu sonucuna ulaştı? Bazılarına göre o Yunancayı biliyordu, diğer bir gruba göre ise Şâfiî, Aristo mantığını İslamî meselelerle uydurmaya çalışırken bu mantığın Müslümanların diliyle uyumsuz olduğunu fark etti. Şâfiî'nin ifade ettiği şey pek çok dilcinin sözlerinde de vardır ve Ebû Sa'îd Sîrâfî bu şahısların büyüklerinden biridir.[87]

Genel olarak Arap dilcilerinin ve gramercilerinin Aristo mantığının karşısında durdukları ve "nahiv ilmi/Arapça grameri" sayesinde Müslümanların mantığa ihtiyaç duymayacaklarını iddia ettikleri söylenebilir. Bu topluluğa göre nahiv ilmi mantığın yerini alabilir ve Müslümanların ihtiyacını giderebilir. Ebû Sa'îd Sîrâfî'nin kendi zamanının büyük mantıkçısı ile olan münazarası meşhurdur ve pek çok kitapta kaydedilmiştir. Ebû Hayyân Tevhîdî *el-Mukâbasât* kitabının bir bölümünü bu bahse ayırmış ve nahiv ilmi ile mantığın karşılaşması ve hesaplaşması konusunda konuşmuştur. O der ki: Ebû Süleymân'a [Sicistânî] nahiv ilmi ile mantık arasındaki fark nedir, diye sordum. Bu iki ilim bir tür münasebet temelinde birbirine yardımcı mı olmaktadır, yoksa ikisi farklı mıdır? Ebû Süleyman cevaben dedi ki: Nahiv, Arapçanın mantığıdır; mantık ise aklın nahvidir. Bütün mantıksal araştırmalar, anlamlar konusuna yoğunlaşır. Ama aynı zamanda onun lafızları/sözcükleri ihlal etmesi hiçbir şekilde caiz değildir. Nahiv ise bütün araştırmasını lafızlara/sözcüklere yöneltir. Ama hakikatler ve cevherler konumundaki anlamları ihlal etmesi caiz değildir. Ebû Süleyman nahiv ile mantık arasındaki farklılığa işaret etmek için bir misale başvurur: Mantıkçı kimse yanma eylemi hakkında "ينحرق [yakılıyor]" kelimesini kullanırken ve bu kelime edilgenliğe delalet ederken nahivci aynı bağlamda "يحترق [yanıyor]" kelimesini kullanır [ve bu kelime dönüşlülük/refleksif anlamına delalet eder]. Bu iki kelimeyi kullanmadaki farklılığın delili mantıksal düşüncenin akıl yönelimli olması, nahivsel/gramatik düşüncenin ise sözcüklere eğilim göstermesidir.

---

87 *Menâhicu'l-Bahs 'inde Mufekkirî'l-İslâm*, s. 352.

Ebû Hayyân Tevhîdî burada belagat, anlatım ve anlaşılır kılma ile bağlantılı bir dizi konuyu ortaya atar. Sonra da der ki: Ebû Süleyman'a son tahlilde mantığın hakikati nedir, dedim. Cevaben dedi ki: Mantık inançlarla ilgili konularda kendisiyle doğru ile yanlışın ayırt edilebildiği bir araçtır; aynı araçla, yapılması gereken şeylerle ilgili olarak iyi ile kötü ayırt edilebilir; aynı araçla, dil ile söylenen şeylerle ilgili olarak doğru ile yanlış ayırt edilebilir ve iyi, kötüden akıl ile ayırt edilir. Ebû Hayyân şöyle sorar: Mantık ve nahiv birbirine yardımcı olabilir mi? Ebû Süleyman bu soruya olumlu cevap verir ve şöyle söyler: Aklî mantık ve hissî mantık birbirine yardıma yöneldiği zaman, kemalin nihaî noktası gerçekleşir. Bu konuların hemen arkasından Ebû Süleyman der ki: Nahiv ilmi, ya bilinen bir anlama ya da cari bir âdete götürecek şekilde lafızları düzenler. Mantık ise, önceden bir âdet olmasa da, kabul edilen gerçekliğe götürecek şekilde anlamları düzenler. Mantıkta şahitlik akıldan sudur eder, nahivde ise şahitlik Arap kavmine [örfüne] bağlıdır. Nahvin delili insanların tabiatıdır, mantığın delili ise akıldır. Nahvin alanı sınırlıdır, mantığın alanı ise çok geniştir. Nahiv, Arap kavminin tabiatlarına tâbidir ve bazen onda farklılık çıkabilir, mantık ise bütün insan bireylerinin nefislerinin karakterine (*ğarîza*) bağlıdır. Bu yüzden bütün insanlar mantığın kurallarında anlaşıp birleşirler.[88]

İnsanın nahve/dilbilgisine mantıktan daha çok ihtiyacı olduğu hususu elbette göz ardı edilmemelidir. Bu yüzden nahvin insanla ilgili konularda birincil olduğu, mantığın ise insanla ilgili konularda sonuncu olduğu söylenebilir. Ebû Süleyman her insanın kendisinin birincil tabiatı itibarıyla mantıkçı olduğunu, ama bütün insan bireylerinin aslı ve cevheri itibarıyla nahivci olmadığını düşünür. Nahiv, sözcükler aracılığıyla anlamlar hakkında araştırma yapmaktan ibarettir. Buna karşılık mantık anlamlar hakkında akıl aracılığıyla araştırma yapmaktan ibarettir. Bir sözcük diğer bir sözcükle değiştirilebilir, ama anlam sabittir ve değiştirilemez. Nahiv, mantığa dâhildir, ama süs veren bir şey olarak dâhildir. Oysa mantık nahve dâhil olmakla ona varlık ve gerçeklik kazandırır. Nahiv, sem'î bir şekle sahiptir, mantığın ise aklî bir şekli vardır. Nahvin şahitliği tabiata göredir, mantığın şahitliği ise aklî bir şeydir. Nahvin mantıktan kendisinin varlığı ve ayakta durması için ödünç aldığı şey mantığın nahivden kendisini güçlendirmek için aldığı şeyden mertebelerce fazladır. Mantık, aklın ölçüsüyle ölçüm yapan bir ölçüdür, nahiv ise sözcüklerin ölçeği ile işleri ölçen bir ölçektir.

Ebû Hayyân Tevhîdî der ki: Burada anlatılan, Ebû Süleyman'ın sözünden hâsıl olan faydadır. Ancak bu bahsin kapısı açıktır ve bu tür sözlerden çokça söylenebilir.[89] Ebû Süleyman Sicistânî'nin burada dile getirdiği hususla-

88 *El-Mukâbesât*, mukâbese 22.

89 *El-Mukâbesât*, s. 124.

ra dayanarak, nahiv ile mantık arasında temelli farklar bulunmakla birlikte birbirlerine yardımcı olmaları mümkündür. Ancak Şâfiî'den nakledildiğine göre, Yunan mantığı hiçbir şekilde Arapçanın nahviyle uyuşmaz. Büyük nahiv âlimlerinden sayılan Ebû Sa'îd Sîrâfî de zamanının büyük mantık bilgini [Mettâ bin Yûnus] ile yaptığı münazarada nahvin mantıkla uyuşmadığını söylemiştir. Biz şimdi Ebû Sa'îd'in zamanının büyük mantıkçısı ile daha çok sosyo-politik yönü ağır basan münazarası ile ilgilenmiyoruz. Şâfiî ise nahvin mantıkla hangi konularda uyuşmadığını açıklamamıştır, ancak örnek kabilinden özet olarak da olsa bazı konulara işaret edilebilir.

Mantığa aşina olan kimseler önermeler babında konu ile yüklem arasında daima bir tür bağ/rabıta olduğunu iyi bilirler. Dünya dillerinin çoğunda bu bağı ifade etmek için bir sözcük vardır. Örneğin Farsçada bu bağı ifade etmek için "است /*est* [Türkçede ...dır/...dir]" sözcüğü kullanılır. Ancak Arapçanın nahvinde isim cümlesi veya *mübtedâ*/özne ve *haber*/yüklem, tamamlanır; konu ile yüklem arasındaki bağı ifade etmek için bir kelime bulunmaz. Nahiv âlimleri bu bağı ifade etmek için "هو /*huve* [o]" zamirini takdir etmişlerdir. Açıkça görüldüğü üzere bağ, müstakil olmayan bir harfî anlamdır ve zorunlu olarak bu anlama delalet eden şeyin harf kökenli olması gerekir. Ancak Arapçada bu harfî anlama delalet edecek bir sözcük olmadığından, mecburen, aslında isim kategorisinde yer alan "هو /*huve* [o]" kelimesi ödünç alınmış ve konu ile yüklem arasına takdir edilmiştir.

İkinci grup: Aristo mantığına karşı çıkan İslam âlimleri arasında dinin inanç esaslarıyla ilgilenen âlimler de vardır ve onlardan kelamcılar olarak bahsedilebilir. Bu kimselerin Yunan mantığına karşı olmalarının sebebi, Aristo metafiziğini İslamî bilgilerle uyumsuz görmeleridir ve Yunan mantığı Aristo mantığı ile sıkı sıkıya irtibatlı olduğu için kaçınılmaz şekilde bu tür mantığı da reddetmişlerdir. Elbette bu kimseler mantığı sadece bir tür araç olarak görselerdi, onu asla Aristo mantığıyla karıştırmazlar ve her biri için ayrı bir hüküm verirlerdi.

Üçüncü grup: İslam dünyasında Aristo mantığına karşı olanlardan bir diğer grup da ârifler ve sûfîlerdir. Bu topluluk, özellikle de İslam'ın ilk asırlarında yaşamış olanları, akla bir bilgi aracı olarak pek yüz vermemiştir. Elbette bu topluluğun akıl ve mantık karşıtlığı, fakih ve muhaddislerinkinden farklıdır.

Dördüncü grup: Bunlar bilgi yolu olarak sadece deneyi kabul eden, başka bir yol kabul etmeyen kimselerdir. Deneyci olarak nitelendirebileceğimiz bu grup, nazar/düşünme ve burhana/aklî kanıtlamaya pek itibar etmezler. Elbette bu anlaşmazlık tarihte eski bir kökene sahiptir ve bu çağda da güçlü ve şiddetli şekilde akışını sürdürmektedir.

Beşinci grup: İslam âleminde Aristo mantığı karşıtlarından İbn Teymiyye'nin en büyük temsilcisi olduğu fukaha da zikredilmelidir. O, fıkıh usulü ve kelam âlimlerinin söylediklerine ilave olarak mantığın reddine yönelik başka deliller de ikame etmiştir. İbn Teymiyye'nin bu bağlamdaki delillerinden biri, Aristo mantığının insanın İslamî fıtratını, daha ziyade zorlama yönüne sahip yapmacık bir dizi kanunla sınırlandırması ve kayıtlandırmasıdır. Bu kanunlar daha ziyade tanım ve istidlâlde özetlenir. İbn Teymiyye'nin mantığı reddederken kullandığı bir diğer delil mukaddes İslam dininin daha ziyade insanın ihtiyaçlarını gidermeye önem vermesi, insan ihtiyaçlarının ise genelde değişikliği kabul etmesidir. Oysa Aristo mantığı bir dizi sabit ve küllî kanuna dayanır. İbn Teymiyye'nin Aristo mantığını reddederken kullandığı üçüncü ve son argümanı, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ve İslam'ın büyüklerinin bilginin bütün yönlerine ulaşmalarına rağmen asla mantık öğrenimiyle uğraşmamalarıdır.[90] Buna göre bilgiye ulaşmanın, Aristo mantığıyla ilgisi olmayan başka yolları vardır.

Bazı düşünürlere göre İbn Teymiyye'nin mantık reddinde getirdiği şeyin dinî bir yönü vardır ve kendisinin İslamî düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Mısır'da yıllarca İslam felsefesi okutan Dr. Ali Sami en-Neşşâr bu konuda şöyle bir fikir beyan eder: Yunan kültürünün ruhunu oluşturan Aristocu mantık esasa dayandığı için deneyci yönteme yer vermemiştir. Oysa deney ve deneyci yöntemler İslam âleminde büyük bir öneme sahiptir. Bu sebeple deney ve tümevarım yöntemine alışkın olan ve ona büyük önem veren Müslümanlar kıyasla istidlâl yöntemine karşı çıktılar ve felsefeye olan düşmanlık da aynı yerde aranmalıdır.

Bu Mısırlı üstat bu bahsin ardından Lahorlu İkbal'den bir söz nakleder ki o söze göre deney ve tümevarım İslam dünyasından ve Endülüs üzerinden Avrupa'ya geçmiştir. Ona göre Roger Bacon, Arapların ilimlerini iyi biliyordu ve Arapçayı da iyi öğrenmişti.[91]

Deney yöntemi İslam âleminden mi Batı'ya girdi, yoksa bu yöntem Batı'nın kendisinde mi köklenmişti, bu mesele bizim bahis konumuzun dışındadır. Burada şimdiki bahis konumuz şudur: Acaba İbn Teymiyye'nin mantığa yönelttiği itiraz ve eleştiriler onun İslamî düşüncesinden mi kaynaklanmıştır, yoksa onun mantık eleştirisi hakkındaki fikirleri Yunan sofistlerinden ve şüphecilerinden mi gelmiştir? Bazılarına göre İbn Teymiyye'nin Aristocu mantığa yönelttiği eleştirilerin çoğu ve en önemlileri bilinen sofistlerden ve şüphecilerden alınmıştır. Elbette bu itirazlar tercüme yoluyla İslam âlemine girmiştir ve düşünce ehli kimselerin, özellikle de kelamcıların eserlerinde kayıtlıdır. Bu itirazların sofistçe şüpheden neşet ettiği açıktır. Sofistçe şüphe ise Yunan

---

90 Dr. Ali Sâmî en-Neşşâr, *Menâhicu'l-Bahs 'inde Mufekkirî'l-İslâm*, s. 353.

91 *Menâhicu'l-Bahs 'inde Mufekkirî'l-İslâm*, s. 356.

medeniyetinin özelliklerindendir, İslam kültürüyle hiç uyumlu değildir. Zira Yunan sofistleri sadece mantığı eleştirmekle kalmamış, bilakis genel olarak bilgiyi münakaşa konusu yapmışlar ve her ilimde şüpheci bir yaklaşım benimsemişlerdir. Halbuki İslam âleminde bu yaklaşım yabancı bir yaklaşımdır ve hiçbir Müslüman bir şüpheci olarak görülemez. O hâlde İbn Teymiyye'nin Aristocu mantığa yönelttiği eleştirilerinin kökü sofistlerin sözlerinde bulunmaktadır. Bununla birlikte bazı eleştirilerinin kökü Stoacıların çevresinde de görülebilir.

Her hâlükârda İbn Teymiyye'nin Stoacıların bazı görüş ve inançlarıyla tanışmış olma ihtimali vardır. Tümellerin dış dünyadaki varlığını inkâr meselesi ve nominalizm eğilimi, hakeza mantıktaki tanımın iki temel unsuru olarak cins ve faslın inkâr edilmesi İbn Teymiyye'nin eserlerinde açıkça görülen Stoacı görüşlerdir.

Şüphesiz ki İbn Teymiyye Aristocu mantığa yönelttiği bütün bu itiraz ve eleştiriler arasında özgün eleştirileri de vardır ve onları kendi düşüncesinin ürünü saymak gerekir. O, tanımdan bahsederken bunu insanın ihtiyaç duyduğu bir şey olarak inkâr etmez, bilakis onun inkâr ettiği Aristo'dan miras alınan tanımdır. İbn Teymiyye der ki: Tanım, ismin kendisine özetle delalet ettiği bir şeyi detaylandırmaktan ibarettir. O, Aristocu tanımdaki zatî/özsel-arazî/ilineksel ayrımını inkâr eder ve arazînin, varlığın ayrılmaz arazîsi-mahiyetin ayrılmaz arazîsi şeklindeki ayrımı da reddeder.[92] İbn Teymiyye der ki: Zatî nitelikler ile arazî nitelikler arasında fark olduğunu söylemek mümkün değildir, bunun tek istisnası zatî sıfatlardan oluşan bir zatın, önceden bilinmiş olmasıdır. Diğer taraftan bir şeyin zatı, onun zatî nitelikleri bilinmeden bilinemez. Buna göre zatı bilmek, zatı bilmeye bağlıdır, bu da bir kısırdöngüdür. Zatî sıfatlar ile arazî sıfatlar arasında fark olduğunu söylemek konusunda, sadece zatı bilmek zata bağlı olmakla kalmaz, zatîleri bilmek de zatîleri bilmeye bağlı olacaktır, bu da elbette bir kısırdöngüdür. Bunun delili şudur: Bir şeyin zatîsi sayılan niteliklerin bilinebilmesi için zatın tasavvurunun zatîlerin tasavvuruna bağlı olduğunun bilinmesi gerekir; zatın tasavvurunun zatîlerin tasavvuruna bağlı olmasının anlamı ise ancak zatın bilinmesi hâlinde bilinir; zat ise zatîler bilinmeden bilinemez. Buna göre zatîleri bilmek, zatîleri bilmeye bağlı olacaktır.[93]

İbn Teymiyye'nin zatîler ve arazîler arasındaki farklılık olarak inkâr ettiği şey, pek çok günümüz Batılı düşünürü tarafından da teyit edilmiştir. Zatî ve arazî arasındaki farkı inkâr eden kimseler aslında zatı/özü inkâr etmektedirler. Aynı kişiler kategoriler konusunda cevher kategorisini de inkâr etmektedirler. Ancak hakikat şu ki hem İbn Teymiyye hem de onunla aynı görüşü paylaşan

---

92 *Er-Radd 'alâ'l-Mantıkiyyîn*, s. 79-80.

93 *Er-Radd 'alâ'l-Mantıkiyyîn*, s. 80.

kimseler bir hususu gözden kaçırmaktadırlar ki o da şudur: Cevher kategorisi inkâr edildiğinde, bunun anlamı bütün araz kategorilerinin cevher kategorisi hükmünde olmasıdır. Bu durum zatî ve arazî ile ilgili olarak da geçerlidir. Daha açık bir deyişle, zatî inkâr edildiğinde, arazî sayılan şey de zatî hükmünde olacaktır.

13

TEMSİL KIYASI, ŞUMULÎ KIYASTAN GÜÇLÜ MÜDÜR?

Önceki bahislerde İbn Teymiyye'nin Aristo mantığına yönelttiği birtakım eleştirilere işaret etmiş ve bu eleştirilerden pek çoğunun sofistler ve Stoacılar tarafından ortaya atıldığını belirtmiştik. Elbette Ebû'l-Berekât Bağdâdî'nin (ö. 561) ve *Kitabu'l-Mu'teber*'inin İbn Teymiyye üzerindeki etkisi görmezden gelinmemelidir. Hâdislerin sonsuza kadar teselsül etmesinin mümkün olduğu görüşü Ebû'l-Berekât'ın dayandığı ve İbn Teymiyye'nin de onu izlediği görüşlerdendir. Aynı zamanda İbn Teymiyye'nin özgün yönlerinin de olduğuna ve Aristo mantığına eleştiriler yöneltmeye çalıştığına işaret etmiştik.

İslam kültürüyle aşinalığı olan kimseler fıkıhta, mantıkta "temsil" denilen yönteme "kıyâs" denildiğini iyi bilirler. Şîî fakihler bu kıyâsı benimsememiş ve onu delil kabul etmemişlerdir. Ama Ehl-i Sünnet fakihlerinden pek çoğu bu kıyası delil saymışlardır. Mantık âlimleri temsilin kesin bilgi vermediğini ve sadece zannî bir yol olduğunu kesin bir dille ifade etmişlerdir. İbn Teymiyye burada mantık âlimlerine karşı çıkmış ve temsil kıyasının sadece zannî bir yöntem olmadığı gibi, aynı zamanda kesin bilgiye ulaştırmakta şumulî kıyastan güçlü olduğunu söylemiştir. Zira temsil kıyasında belirli tikeller elde edilebilir ve belirli tikel nesnelere ilişkin bilgi her zaman tümel önermeden daha güçlü ve daha açıktır. Bir başka deyişle, mantıktaki kıyas olan şumulî kıyas

daima tümel bir önermeye dayanır. Diğer taraftan tümel önermeye ilişkin bilgi, tümelin bireylerinin ortak bir ölçüde denk oldukları bilinip kabul edildiğinde elde edilir. Buna göre kesin bilgi, temsil kıyası gerçeklik kazandığı zaman şumulî kıyastan hâsıl olur.

İbn Teymiyye'ye göre şumulî kıyas ve temsilî kıyasın dinî meselelerde ve metafizikte bilgi verebilmesi için, onların bazı tümel öncüllerinin masum/yanılmaz bir yolla elde edilmesi gerekir. Buna göre kıyasın tümel öncüllerinden bazısı masum yoldan elde edilmediği ve Kur'ân-ı Kerim tarafından teyit edilmediği için metafizikte ve dinî meselelerde bilgi vermeyecektir. Elbette ona göre kıyas fizikte de bir fayda sağlamaz. İbn Teymiyye, matematik konusuna farklı bir yaklaşım sergiler ve matematik maddeden soyutlanmış olduğu için kıyasın geçerli olduğu bir konu olur.[94] Ancak bu ilmin, zihin dışındaki dünyada malumu/bilgi objesi yoktur. Buna göre kıyas ve burhanın matematikte geçerliliği zihin âlemine bağlıdır ve bu âlemde doğru ve muteberdir. Ancak onun doğruluğu ve muteberliği zihin âlemiyle sınırlıdır, zihin dışındaki âlemde hiçbir şeyi ispatlayamaz.

Bu sözün sonucu matematiksel delil ile dış dünyadaki bir varlığı elde edemeyeceğimizdir. Dış dünyada var olan şeylere ulaşmak, ancak temsil kıyası ile mümkündür. Zira dış dünyada var olan şeyler his ve tecrübeye dayanır, temsil kıyası de his ve tecrübe ile ilgilidir. Bu yüzden temsil kıyasının şumulî kıyastan daha sağlam ve güçlü olduğu söylenebilir. Zira temsil kıyasında belirli bir dizi tikele dair bilgi elde ederiz, belirli tikellere ilişkin bilgi de tümellere ilişkin bilgiden daha açık ve güçlüdür. Bunun delili şudur: Eğer bir tümel önermeyle amaçlanan dış dünyaya ulaşmak ise bu amaca asla ulaşılamayacağı kabul edilmelidir; eğer tümel önerme ile amaçlanan zihinde varsayılan şeylere ulaşmak ise bunun da faydası ve sonucu çok azdır. İbn Teymiyye'ye göre insanın bilgisinin temeli tikellerin bilgisidir, tikellerin bilgisine de temsil kıyası ile ulaşılır.

Bu söylenilenler temelinde, temsil kıyası şumulî kıyasın aslı ve esasıdır, buna karşılık şumulî kıyas taraftarları yanlışlıkla temsil kıyasını yalnız zannî bir yöntem saymışlardır. İbn Teymiyye'ye göre şumulî kıyas, temsil kıyasına dayanmayacak olursa gücü ve itibarı olmayacaktır. İşte bu sebeple İbn Teymiyye bir başka meseleyi gündeme getirmiş ve onunla ilgili olarak filozofları ve mantıkçıları sert biçimde eleştirmiştir. İbn Teymiyye, mümkünlüğü zihinsel ve dışsal mümkünlük olmak üzere iki kısma ayırmış ve zihinsel mümkünlüğü, imkânsızlığı bilinmeyen bir şeye zihinde ilişen bir nitelik olarak tanımlamıştır. Zihinde bir şey mümkün olarak isimlendirildiğinde, bunun anlamı onun mümkün olduğu bilgisinin hâsıl olduğu değil, imkânsız olduğu bilgisinin var

94 *Er-Radd 'alâ'l-Mantıkiyyîn*, s. 299.

olmadığıdır. Buna karşılık dışsal mümkünlük bir şeyin dış dünyada mümkün olduğuna ilişkin bilgidir.

İbn Teymiyye dışsal mümkünlüğün anlamını açıklarken sırasıyla şu üç konuya işaret eder: 1) Bir şeyin dış dünyadaki dışsal varlığına ilişkin bilgi. 2) Bir şeyin benzerinin veya denginin dış dünyadaki varlığına ilişkin bilgi. 3) Dış dünyadaki bir başka şeyden aşağı olan bir şeyin varlığına ilişkin bilgi.

İbn Teymiyye'göre, bir başka şeyden aşağı olan bir şeyin var olduğu bilgisi hâsıl olduğunda, o şeyin kendisinin var olduğu bilgisi evleviyetle hâsıl olur. Bir şeyin benzeri veya dengi konusunda da bu hüküm geçerlidir, ama evleviyet kavramı burada söz konusu değildir. İbn Teymiyye'ye göre mümkünlük konusundaki bu yöntem Kur'ân-ı Kerim'in yoludur ve cismanî dirilişin ispatında kullanılır. O sonrasında Allah'ın cismanî dirilişi hatırlattığı bir dizi ayete ve Kur'ânî misale işaret eder ve bedenin diriltilişinin ilk yaratılışından daha kolay olduğunu söyler. [Burada bedenin ilk yaratılışı daha az kolay olan, diriltilişi ise daha kolay olandır. Dolayısıyla daha az kolay olanın var olduğu bilgisinden hareketle kolay olanın var olabileceği bilgisine ulaşırız. Burada daha az kolay olmak aşağı, kolay olmak yukarı olmaktır. *Mütercim*] Yine şöyle der: Dünyayı görmenize rağmen âhiret âlemini niçin düşünmüyorsunuz? İbn Teymiyye, Âmudî'yi ve başkalarını eleştirir ve der ki: Bu topluluk bir şeyin mümkünlüğünü ispatlamaya çalıştığında, eğer böyle farz edersek, onun farz olunuşundan imkânsızlık gerekmez, derler. Ona göre bu ne doğruluğu apaçık olarak bilinen ne de doğruluğu bir delille ispatlanmış olan şartlı bir önermedir. İbn Teymiyye der ki: Bu sözden daha uzak ve garip olan, bu topluluğun dışsal imkânı zihinsel imkândan hareketle ispatlamasıdır. Râzî ve İbn Sînâ gibi kimseler salt zihinsel tasavvurun imkânını dışsal imkânın ispatı sayarlar. İbn Teymiyye şöyle söyler: "Bu topluluğun söylediği şey, zihindeki akledilirlerin varlığının mümkün olduğudur. Oysa zihnin tasavvur ettiği şeyin dışarıda var olması söz konusu değildir. Çünkü zihin varlığı imkânsız olanı da tasavvur eder, ama varlığı imkânsız olan dış dünyada var olmaz."[95]

Görünen o ki İbn Teymiyye [zorunluluk ve imkânsızlık ile birlikte] üç yönden biri olarak mümkünlüğü doğru anlamamıştır ve onun sözleri ile filozofların bu tür anlamlarla kastettiği şey arasında sanıldığından daha büyük bir fark vardır. O mümkünlüğün dış dünyada var olamayacağını anlamamıştır, zira mümkünlük dış dünyada var olsaydı, bu dışsal varlık mümkün müdür, zorunlu mudur, imkânsız mıdır diye sormak gerekirdi. Şüphesiz ki mümkünlük bir dışsal varlık olarak zorunlu veya imkânsız olamaz ve düşünülebilecek tek ihtimal mümkünlüğün bir dışsal varlık olarak mümkün olmasıdır. Ancak o mümkünlüğün mümkünlüğü dışsal bir şey midir, değil midir sorusu aralıksız öne çıkar.

95 *Er-Radd 'alâ'l-Mantıkiyyîn*, s. 322.

O mümkünlüğün mümkünlüğü dışsal bir şeydir denilirse, tekrar önceki soru sorulur ve iş teselsüle varır. O mümkünlüğün mümkünlüğü dış dünyada var değildir denilirse, İbn Teymiyye'nin sözü yanlışlanır.

Bu keskin zekalı mütekellim, mümkünlüğün tıpkı zorunluluk gibi ikinci dereceden akledilirler kategorisinde yer aldığını ve ikinci deredecen akledilirin dışsal bir varlık olarak değerlendirilemeyeceğini anlamamaktadır. Elbette zihindeki ikinci dereceden akledilir, kendi objesine ilişirse, o objenin dış dünyada o akledilir ile nitelenmesi gerçeklik kazanacaktır. Ancak bu anlam ile İbn Teymiyye'nin dışsal mümkünlük hakkında söylediği şey arasında çok fark vardır. İbn Teymiyye şumulî kıyas ile temsilî kıyas konusunda da büyük bir hata yapmaktadır. O, şumulî kıyası temsil kıyasına dayandırmakta ve şumulî kıyastaki tümel önermenin bireylerin ortak bir ölçüde denk ve benzer olmasından kaynaklandığına inanmaktadır. O, kıyastaki tümel önermenin bireylerin denkliğinden kaynaklanmadığını, bilakis bireylerin bu denkliğinin ortak ölçüye dayandığını, ortak ölçünün de tümel anlamı oluşturduğunu gözden kaçırmıştır. Bir başka ifadeyle, ortak ölçünün gerçekleştiği yerde bireyler birbirleriyle denktirler. O hâlde bireyler arasındaki denklik, tümelin varlığının bir sonucu ve türevidir; değilse tümel, bireyler arasındaki denklikten kaynaklanmış değildir. Bu yanlışa bazı Batılı filozoflarda da rastlıyoruz. Bu kişiler nesneler arasındaki denklikten bahsetmişler ve tümeli bu denkliğin ürünü sanmışlardır. Ancak bir an durup düşünseler, ortak ölçü var olmadıkça denklikten bahsetmenin anlamsız ve temelsiz olduğunu anlarlardı.

Bu anlatılanlardan hareketle İbn Teymiyye'nin sadece belirlenimli şeylere ve tikellere inandığını ve sadece bu şeylerin bilinebileceğini düşündüğünü söyleyebiliriz. O, sadece deneyi hakikate ulaşmanın yolu gören bir duyumcu ve deneycidir. İbn Teymiyye'ye göre kıyas asla insanı gerçeğe ulaştırmaz ve bu yüzden de ondan bir fayda doğmaz.

İbn Teymiyye kıyasın tümel önermelerden oluştuğunu, tümel olanın ise dış dünyada var olmadığını söyler. Dış dünya belirlenimli ve tikel varlıkların kabıdır. Buna göre kıyas, dış dünyaya ve belirlenimli şeylere delalet etmez.[96] Kavrayışlı bir insan İbn Teymiyye'nin kıyasın faydasız olduğu ifadesinin kendisinin de bir kıyas olduğunu fark edecektir. Ancak o kıyastan yardım alarak kıyası reddetmekte ve faydasız olarak tanımlamaktadır.

Mantığın reddine dair söz söyleyen pek çok kimse mantık ve felsefeden yardım alarak bu işi yapmaktadır ki bu da Aristo'nun şu sözünde karşılık bulmuştur: "Felsefeyi reddetmek için de felsefe yapılmalıdır." İbn Teymiyye'ye göre, kıyas delili Yaratıcı'nın varlığını ispatlamak için de işe yaramaz, çünkü kıyas delilinin ispatladığı şey daima, pek çok şeye yüklenmesi imkânsız olan tümel

96 *Er-Radd 'alâ'l-Mantıkiyyîn*, s. 344.

ve mutlak bir şeydir. Ancak Hakk Teâlâ'nın kendisine ilişkin bilgi bir başka yoldan ve bir başka delil ile hâsıl olmalıdır. İbn Teymiyye kıyasî burhanın dış dünyaya ilişkin bilgi vermediğini iddia ettiği için, burhanın ilkelerine de pek önem vermez ve meşhûrâtı kesin bilgilerin en büyüğü sayar.

Mantıkla tanışıklığı olan kimseler, burhanın ilkelerinin ve temellerinin, kabul edilmesi aklen zorunlu şeyler olduğunu iyi bilirler. Bu kabulü zorunlu şeyler altı kısma ayrılır ki sırasıyla şöyledir: evveliyyât/apaçık aklî bilgiler, mahsûsât/duyusal bilgiler, mücerrebât/deneysel bilgiler, hadsiyyât/sezgisel bilgiler, mütevâtirât/yaygın bilgiler ve fıtriyyât/doğuştan bilinen şeyler.

Mantıkçılar meşhûrâtı/meşhur bilgileri, cedelin/diyalektiğin ilkeleri saymış ve kesin burhan dışında saymışlardır. İbn Teymiyye der ki: Adaletin iyiliği ve zulmün kötülüğü meşhûrât zümresindedir ve bir insan iyilik ve kötülük kelimelerinin anlamını doğru biçimde anlarsa, bu meşhûrâtın kesin bilgilerin en büyüğü olduğu kolaylıklar anlar, zira bütün milletler his, akıl ve tecrübenin hükmüyle bu (meşhûrât) önermelerin anlamı hakkında ittifak etmişlerdir.[97]

İbn Teymiyye, adaletin iyiliği ve zulmün kötülüğü kabîlinden meşhur önermeleri kabulü zorunlu önermeler grubuna dâhil etmekte ve burhanın maddeleri arasında saymaktadır. Ona göre meşhur önermelere ilişkin bilgi ve onların tasdiki, bütün milletlerin zihninde mücerrebât ve mütevâtirâta ilişkin bilgiden daha fazladır ve daha güçlüdür. Zira tecrübî ve mütevâtir bilgiler bütün milletlerin nezdinde aynı değildir ve bir milletin kabul ettiği bazı mücerrebâtı başka bir millet kabul etmeyebilir. Bu hüküm mütevâtirât ve bütün bedîhî şeyler hakkında da geçerlidir.

Önermeler bahsinde İbn Teymiyye'nin Aristo mantığına yönelttiği en temel eleştirilerden biri onun bedihiyyâtı, nisbî/göreceli saymasıdır. Ona göre bir önerme bir kişinin yanında bedîhî iken aynı önerme başkalarının yanında nazarî sayılır. İbn Teymiyye'ye göre: "İnsanların zihinsel ve algısal güçler bakımından farklılığı, bedensel güçler olarak görülebilecek şeyler yönünden olan farklılıklarından kat kat fazladır. Bazı insanlar çabucak anlama ve güzelce kavrama gücüne sahiptir ve önermenin iki tarafını ve gereklerini anlar; buna karşılık diğer bazıları idrak yavaşlığına yakalanmıştır ve önermelerin taraflarını ve gereklerini kolaylıkla anlayamazlar. İşte bu sebeple nazarî ve bedîhî önermeler arasındaki fark görecelidir."[98]

İbn Teymiyye'nin bedihiyyâtın göreceliliği ile ilgili olarak öne sürdüğü eleştiri, Aristo mantığına yönelttiği başka eleştirileri gibi bugün de Batılı düşünürler tarafından ele alınıp tartışılmıştır. İbn Teymiyye'nin mantık ve felsefe

97 *Er-Radd 'alâ'l-Mantıkiyyîn*, s. 424.

98 *Er-Radd 'alâ'l-Mantıkiyyîn*, s. 322.

eleştirisi ile ilgili düşüncesi ile Batılı düşünürler arasındaki benzerlik ve yakınlığı bazıları onun düşüncesinin büyüklüğüne verirler, ama bu benzerlik ve yakınlık hiçbir şekilde İbn Teymiyye'nin düşüncesinin büyüklüğünün delili değildir, bilakis bu benzerlik ve yakınlığın sebebi duyumcu ve deneyci olmaktır. Yukarıda belirttiğimiz gibi, İbn Teymiyye birinci sınıf bir duyumcu ve aşırı bir nominalisttir. O, duyu ve deneyden başkasına inanmaz ve İslam mantığının da duyu ve deney yönteminden faydalanması gerektiğini düşünür.

İbn Teymiyye, meşhûrâtı burhanın ilkelerinden sayar ve böylesi önermeleri kesin doğru önermelerin/yakîniyyâtın en büyüğü olarak görür. O, bir önermenin meşhur olmasının o önermenin maddesinin insanların zihniyle sahip olduğu ilişkiye göre olduğunu gözden kaçırmaktadır. Bu yüzden meşhur önermenin şöhreti arazî bir durumdur, buna karşılık doğrunun doğruluğu zatî bir durumdur.

Hâce Nasiruddîn Tûsî bu konuda şöyle söyler: "Doğrunun doğruluğu zatî bir durum olsa da, meşhurun şöhreti arazî bir şeydir ve bu, meşhur maddenin zihinlerle olan bir dizi münasebeti sebebiyledir. Zihinler onu kolayca idrak ettiği ve ona yakınlık duyduğu için onu kabul eder ve övgüye değer bulur. Bu anlam genel olduğu için önerme yaygın ve meşhur olur. Bu münasebetin, görüşlerin şöhretini gerektiren sebepleri vardır ve halkın zihinleri çoğu halde o sebepten habersizdir. Bu itibarla meşhûrâtı, gayr-i müktesep/kazanılmamış ilkelerden sayarlar, çünkü hüküm sebep göz önünde bulundurularak verilseydi müktesep/kazanılmış olurdu. Münasebetin sebepleri çoktur ve onlardan biri önermenin parçalarının tasavvur edilmesinin kolaylığıdır. Bu da nefsin ona yönelmesini gerektirir, zira tasavvurun zorluğu tasdikin zorluğunu gerektirir ki bu da şöhrete engeldir. Bu sebeple meşhur bir hüküm, insan tabiatının hoşlanmayacağı zor bir ifadeyle dile getirilirse şöhretini kaybetmeye başlar. Aynı şekilde, hayalin yardımı olmaksızın soyut aklın idrak ettiği tümeller şöhrete, hayal ve hissin kendisine girebildiği tikellerden daha uzaktır. Çünkü zihin onun misallerini canlandırmaktan geri durur. Yine bu sebeple, güvenilir, sevilen ve muhteşem bir söz, yine açık ve güzel biçimde konuşan bir kimse ve sözü rıza kulağıyla dinlenilen bir kişi konumunun iyiliği sebebiyle kabul görür ve benzerlerinden daha kolay kabul edilir; bu özelliklerin ortadan kalkmasıyla da reddedilmeye başlanır."[99]

Hâce'nin ifadesinde görüldüğü üzere, bir önerme kendisinin maddesi ile insanların zihinleri arasında bulunan bir dizi münasebet aracılığıyla meşhur olur; bu da "meşhurun şöhreti arazîdir, doğrunun doğruluğu ise zatîdir" ifadesinin anlamıdır.

Hâce Nasîruddîn Tûsî'nin şöhretin meşhur için arazî oluşu, doğruluğun ise doğru için zatî oluşu konusunda söyledikleri, filozofların cevherler için

---

99 *Esâsu'l-İktibâs*, s. 455-456.

cevherlik ile arazlar için arazlık arasındaki fark hakkında söylediklerine çok benzerdir. Filozoflara göre beş tür cevher için cevherlik zatîdir, ama dokuz araz kategorisi için arazlık arazî bir durumdur. Bu farklılığı izah etmek için bu bölümün konusunun dışında olan uzun bahisler açılmıştır. Her halükârda İbn Teymiyye felsefe ehli değildir ve bu tür inceliklere dikkat etmemiştir. O, meşhur önermeyi yakiniyyâtın/doğruluğu kesin önermelerin en büyüğü saymış ve burhanın ilkeleri arasında görmüştür. Buna karşılık bedihiyyâtı göreceli bir şey saymıştır, bu sözün anlamı nazariyâtın da göreceli olacağıdır. Bedihiyyât ve nazariyyât göreceli olduğunda, bütün bilgiler göreceli olacak ve bilginin göreceli olması da son tahlilde bilginin inkârına varacaktır. İbn Teymiyye gaybı/algılanamazlığı ve şuhûdu/algılanabilirliği de göreceli meselelerden sayar. Bu da mutlak gaybın inkârından başka bir şey değildir.

İbn Teymiyye tasavvur ve tasdik ile ilgili olarak da mantıkçıları eleştirmiş ve bu iki tür bilgi arasındaki farkı inkâr etmiştir. O şöyle söyler: Her tasavvur tasdik yapılabilir, her tasdik de tasavvur sayılabilir. Mantıkçılar bilginin tasavvur ve tasdik olmak üzere ikiye ayrılabileceğini söylemiş ve tasavvuru her türlü olumlama ve olumsuzlama kaydından ayrı ve uzak olan yalın tasavvur olarak tanımlamışlardır. İbn Teymiyye mantıkçıların bu konudaki sözlerini yanlış sayar ve her türlü olumlama ve olumsuzlama kaydından ayrı ve uzak olan bir şeyin bir hatıradan fazlası olamayacağını öne sürer. Ona göre her türlü kayıttan uzak olan hatıra ise bilgi sayılamaz ve algı olarak değerlendirilemez. O der ki insanı tasavvur ettiğimizde onun var olduğunu biliriz. Ama kendisinde ne nefy ne de ispat olan yalın bir tasavvur düşünemeyiz. İbn Teymiyye'ye göre civadan bir deniz veya yakuttan bir dağ tasavvur ettiğimizde, bu tasavvurla birlikte onun dış dünyadaki yokluğunu veya imkânsızlığını da tasavvur etmezsek, gerçekte bu tasavvur bir tür hayal veya vesvese olacaktır. İbn Teymiyye burada bir tür problemle karşı karşıya kalır ve şu soruyu sorar: Tasdik, tasavvur şartına bağlıdır denildiğinde, bunun anlamı nedir ve bu sözle söylenmek istenen hangisidir? O sonra cevap makamında şöyle der: "Bu sözle kastedilen, tasdik o tasdikten hâlî olan bir tasavvur şartına bağlıdır. Ancak bu tasavvur asla bütün olumlu veya olumsuz kayıtlardan hâlî olamaz."[100]

Bazılarına göre bilginin tasavvur ve tasdik şeklinde bölümlenmesi ilk kez büyük İslam filozofu Ebû Nasr Fârâbî (ö. 339) tarafından yapılmıştır. Elbette pek çok mantıkçı bu bölümlemeye eleştiriler ve reddiyeler yöneltmiştir. Yöneltilen eleştiriler ve onlara verilen cevaplar pek çok muteber mantık kitabında ortaya konulmuştur. Buna göre İbn Teymiyye'nin eleştirisi yeni ve orijinal bir eleştiri değildir, ondan önce pek çok kimse bu konuları ortaya koymuştur. Bütün bunlarla birlikte İbn Teymiyye'nin bu bölümlemeye yönelik eleştirisi haklı

---

100 *Er-Radd 'alâ'l-Mantıkiyyîn*, s. 358.

değildir ve bilginin tasavvur ve tasdik olmak üzere ikiye ayrılması bilgece bir bölümlemedir. Zira yalın tasavvur, zihnin ona bitişen bir hükmü olmaksızın, mümkündür, bunun bizzat kendisi bu bölümlemenin doğru olduğunu gösterir. İbn Teymiyye'ye göre, her türlü kayıttan uzak ve soyutlanmış tasavvur hatıradan fazlası değildir. Ancak o hatıradan ne kastettiğini açıklamaz. Onun hatıra ile kastettiği beraberinde hiçbir hüküm bulundurmayan ve bütün kayıtlardan soyutlanmış olan yalın bir algı ise, işte bu tasdikin karşısında yer alan tasavvurun kendisidir. Mantıkçılar da bilginin tasavvur ve tasdik diye ikiye ayrılması hakkında bundan başkasını söylemezler. Her halükârda, hatıra zihinde meydana gelir ve zihinde meydana gelişi de bir tür dış dünyadan etkilenmedir. İbn Teymiyye'nin hatıra adını verdiği şey, hükümle birlikte olmazsa, mantıkçılar nazarında ona "tasavvur" denir.

Batı felsefesiyle meşgul olan kimseler Kant'ın felsefesinde tasdikin temel bir role sahip olduğunu bilirler, ama Descartes'ın felsefesinde tasavvurun rolü hiçbir şekilde görmezden gelinemez. O kendi felsefesinde mükemmellik tasavvurundan söz etmiştir; diğer taraftan mükemmellik tasavvurunun zihnin üretimi ve nefsin hükmünün ürünü olmadığını bilmektedir.

14

ŞEYH ABDULLAH-I CÎLÂNÎ VE MANTIKSAL ŞÜPHELER

Önceki bahislerde mantık karşıtları tarafından mantığa yöneltilmiş bazı eleştirilere işaret etmiş ve bu eleştirilerden pek çoğunun uzun bir geçmişi olduğunu ve Yunan sofistlerinin zamanından beri onlardan bahsedildiğini belirtmiştik. Şeyh Abdullah-ı Cîlânî ömrünün uzun yıllarını mantık meseleleri hakkında araştırma ve inceleme yapmakla geçirmiş ve bu ilmin içerdiği çok sayıda şüpheyi bir risalede bir araya getirmiştir. Elbette o bu şüphelere cevap vermeye çalışmış ve elden geldiğince bu sanatın problemlerini ve güçlüklerini çözmeye çalışmıştır. Dolayısıyla onun bu konuya yaklaşımı İbn Teymiyye veya Esterâbâdî gibi kimselerin yaklaşımından farklıdır.

Şeyh Abdullah-ı Cîlânî mantığın meselelerinin problemlerini ortaya koymuş ve hiçbir şekilde mantığa karşı inatçılık ve husumet sergilememiştir. Bu şüphelerden bazılarını burada ortaya koymamız anlamsız olmayacaktır.

Ortaya koyulan şüphelerden biri mantıkçıların şu sözüdür: Tasdik asla tasavvurdan elde edilmez, aynı şekilde tasavvur da tasdikin bir ürünü değildir. Tasavvurlar âlemi ve tasdikler âlemi, biri diğerinden elde edilemeyecek iki farklı âlemi oluşturur. Tasavvur âleminden tasdik âlemine gidilemez, aynı şekilde tasdik âleminin tasavvur âlemine yolu daima kapalıdır. Bu yüzden bu iki tür tasdik türünden her biri bedîhî/apaçık ve iktisabî/kazanılmış olmak üzere iki kısma ayrılabilir.

İktisabî tasavvurlar daima bedîhî tasavvurlardan elde edilir, nazarî tasdikler de zorunlu tasdiklerden kazanılır. Bir başka deyişle, nazarî tasdiklerin kaynağı zorunlu tasdiklerdir, nazarî tasavvurların kaynağı da zorunlu tasavvurlardır.

Mantıkçılar görüş birliği ile bu nazariyeyi benimsemişlerdir. Ancak aynı mantıkçılar diğer bir yönden "apaçık gerekli olan (*lâzım-ı beyyin*)" konusunda daha geniş anlamda demişlerdir ki: Apaçık gerekli olan, kendisinin tasavvur edilmesinden ve gerektiricisinin tasavvur edilmesinden gereklilik ilişkisi hükmünün doğduğu şeydir. Bir başka deyişle, lüzûm/gerektirme hükmü iki tasavvurun ürünüdür; yani, gerekli olanın tasavvuru ve gerektirenin tasavvuru hâsıl olduğunda, daha önceden mülâzemete/gerektirmeye dair bilgi olmasa dahi, akıl kesin bir şekilde bu iki tasavvurdan birinin gerekli olan, diğerinin ise gerektiren olduğuna hükmeder. Aklın bu hükmü ise bir tür tasdik olarak görülür. İşte tam burada mantıkçıların düşüncesine aykırı şekilde tasdik, tasavvurlardan oluşmuştur. Bu probleme şöyle cevap verilmiştir: Apaçık gerekli olan konusunda gerektirmeye hükmetmek, gerçekleşmek için başka bir şeye ihtiyacı olmayan apaçık bir tasdiktir. Gerektirme konusunda iki tasavvur söylenir: Uyarma/farkına vardırma (*tenbîh*) yönü vardır ve uyarma, üretme/var kılma (*tevlîd*) ile karıştırılmamalıdır. Buna göre tasavvurlar burada, üreten/varlığa getiren değil, farkına vardıran konumundadır.

Mantık meselelerinde ileri sürülen bir diğer şüphe şudur: Tasavvur bazen nispetle ilişkilidir. Oysa eskiler ve tahkik ehli nispetin daima tasdikle ilişkili olduğunu söylemişlerdir. Diğer taraftan İslam filozofları bilginin, objesi ile daima uyuştuğunu ve örtüştüğünü kabul ederler. İmdi şu iki öncüle, yani bir taraftan bilginin, objesi ile örtüştüğü, diğer taraftan tasavvurî idrakın ve tasdikî idrakın iki farklı bilgi çeşidi oluşturduğuna dikkat edersek, nispetin bilginin iliştiği şey olduğu yerde nispet iki farklı türden hakikate sahip olacaktır; bir şeyin iki farklı türden hakikate sahip olması ise imkânsızdır. Bu problem ve itiraz başka bir şekilde de ifade edilebilir: Bir tasdiki tasavvur ile çıkarır ve elde edersek, kaçınılmaz biçimde, tasavvur bağlamında tasdike ilişkin bilgi elde etmiş olacağız. Bilginin, objesi ile uyumlu olduğu da kabul edilmektedir. Diğer taraftan, tasdikin tür bakımından tasavvurdan ayrı olduğunu açıkça biliyoruz. Sonuçta, tasavvurî bilgi ile bilinen tasdikin, iki farklı türden hakikate sahip olması problemiyle karşı karşıya kalırız. Bu problem, zihinsel varlık konusunda ileri sürülen problemle aynı türdendir ve onun dış cevherlerin algılanışı konusundaki açık biçimi şudur: Bir taraftan bilginin nitelik olduğu, diğer taraftan bilgi ile objesinin uyuştuğu farz edildiğinde, cevher ile arazı birleştirmek onun sonuçlarından biri olacaktır.

Nispete hem tasavvurun hem de tasdikin ilişmesinden ibaret olan bu problemin aslına cevap olarak şöyle söylenir: Filozofların bilginin objesi ile uyumlu

olduğuna dair sözlerinden anlaşılan, tasavvurî bilginin kendi objesi ile uyumlu olduğudur. Ama tasdikî bilgi konusunda böyle bir iddiada bulunulamaz ve filozofların bu konudaki sözleri de açık değildir. Şeyh Abdullah-ı Cîlânî bu cevaptan memnun olmamış ve başka bir cevap vermeye yönelmiştir. Ona göre bilgi, kendi objesi ile birleşiktir dediğimizde kastedilen anlam, bilinen şeyin bizzat mahiyetinin zihinde hâsıl olduğudur; mahiyetin kendisinin zihinde hâsıl olması ise mahiyetin bir dizi ârız ile bitişik olmasıyla çelişmez. Mahiyet bir dizi ârız ile kuşatıldığında "kendisi bakımından mahiyet/salt mahiyet"ten başka bir şey olacağı çok açıktır.

Şeyh Cîlânî bu konudaki iddiasını ispatlamak için bir misal getirir ve der ki: Bir heykel bakırdan yapıldığı zaman, şüphesiz bir bakırdan heykel olacaktır. Ancak bu bakırdan heykel, bir heykel olmak bakımından bakır değildir. Buna göre nispetin hakikati, nispetin hakikati olmak bakımından bilindiğinde, zihinde hâsıl olacaktır. Ancak nispet bazen zihinde bir şeylerle bitişik olabilir ve o şeyler itibarıyla bir tasavvur olur. Elbette bu nispetin bazen başka şeylerle bitişik olması ve o şeyler itibarıyla tasdik olması da mümkündür. Buna karşılık nispete her türlü özellikten soyutlanmış olarak bakıldığında yalnızca bilginin objesidir, başka bir şey değil. Bir başka deyişle, nispetin, nispet olmak bakımından, her türlü özelliği gözardı edilerek, cins konumunda olacaktır. Ama zihnî özellikler fasıl/ayrım işlevi görecektir. Yani nispeti, başka bir şeyin nispetinin sureti olduğunu göz ardı ederek değerlendirecek olursak, tasavvurî bir hakikat olacaktır, ama onu başka bir şeyin nispetinin sureti olarak düşünecek olursak, tasdikî bir hakikat olacaktır.

Burada Şeyh Abdullah-ı Cîlânî'nin söz konusu ettiğimiz şüpheye verdiği cevabın ne nispette doğruya yakın olduğu konusuna girmeyeceğiz, zira böyle bir konuya girmek büyük bir güç ve fırsat gerektirir. Aynı ölçüde belirtelim ki bu mütecessis ruhlu düşünür *er-Risâletu'l-Muhîta bi Teşkîkâtin fî'l-Kavâ'idi'l-Mantıkiyye ma'a Tahkîkihâ*[101] (Mantık İlkelerindeki Şüpheleri Onlara İlişkin Araştırmayla Birlikte Kuşatan Risale) adlı risalesinde önemli meseleler ortaya koymuş ve incelemiştir. Bu risale Müslüman düşünürlerin Aristocu mantığı eleştirilmesi, düzeltilmesi ve tamamlanması konusundaki payını gayet iyi göstermektedir.

Bazı mantık meselelerine yönelik eleştirilerden bir diğerini muhakkik Devvânî (ö. h. 908) yapmıştır. Bu eleştiri tümelin anlamının tanımıyla bağlantılıdır ve tümelin tanımı hakkında filozofların ve mantıkçıların sözlerini tartışma konusu yapar. Hepimiz aklî ilim âlimlerinin şöyle dediğini biliyoruz: Tümel, bizzat tasavvurunun pek çok şeyin ortaklığına engel olmayan şeydir. Bu anlamı akıl anlayabilir, ama cismanî kuvveler ve cismanilik kuvvesinde yer alan

---

101 *Mantık ve Mebâhis-i Elfâz*, s. 359.

şeyler onu anlayamaz. Şeyh Abdullah-ı Cîlânî'nin nakline göre, muhakkik Devvânî şöyle söyler: Belli bir tavuk yumurtasının hayalî sureti bütün belli tavuk yumurtalarıyla örtüşebilir. Buna göre yumurtanın hayalî suretini her bir yumurtayla örtüştürecek olursak, bu suretin o yumurtalar olduğunu söyleriz. Şeyh Abdullah-ı Cîlânî'nin bildirdiğine göre, muhakkik Devvânî'nin kendisi bu eleştiriye cevap vermiş ve şöyle demiştir: Doğru bir şekilde düşünür ve gerekli dikkati gösterirsek belli bir yumurtanın hayalî suretinin hiçbir şekilde pek çok şeye uygun düşmediğini anlarız, zira akıl dış dünyadaki belli bir yumurtanın çok sayıda yumurtaya uygun düşebileceğini mümkün görmez. Böylesi konularda söylenebilecek yegâne şey, yumurtanın hayalî suretinin dış dünyadaki yumurtalara uygun düşeceği görüşünün bir tür hata ve şüphe olduğudur. Kavrayışlı kimseler de hata ve şüphenin aklın mümkün görmesi değil, başka bir şey olduğunu bilirler. Aklî ilimlerle uğraşan kimseler nazarında tümelliğin ölçütü sayılan şey, bir anlamın pek çok şey hakkında doğru olmasını aklın mümkün görüp imkânsız görmemesidir. Bu anlam ile hata ve şüphe konusunda söz konusu olan anlam arasında büyük bir fark vardır.

Mantık konularıyla ilgili ortaya atılan bir diğer şüphe, tümel doğal varlığı şüphe ile karşı karşıya getiren bir problemdir. Söz konusu problem şu şekilde ifade edilir: Eğer insanın hakikati gibi tümel doğal varlık dış dünyada var olsaydı, şu önermenin de doğru olması gerekirdi: "Zeyd dış dünyada, insanla özdeştir." Bu önerme doğruysa şu önerme de doğru olmalıdır: "Dış dünyada insan Amr ile özdeştir." Diğer taraftan bir şeyin özdeşiyle özdeş olanın, o şeyle özdeş olduğunu açıkça biliyoruz. Bu öncüllerin sonucu, "Dış dünyada Zeyd Amr ile özdeştir" olacaktır. Şüphe yok ki bu sonuç yanlıştır, onun yanlışlığı ise dış dünyada tümel doğal varlığın var olduğu sözünden kaynaklanmaktadır.

Bu eleştiriye cevap olarak şöyle söylenmiştir: Tümel doğal varlığın dış dünyadaki varlığının yanlışlığını ortaya koymak için oluşturulan bu kıyas bir "eşitlik kıyasıdır (*kıyâs-ı musâvât*)", eşitlik kıyası ise bir dış öncüle ihtiyaç duyar ve o öncülün eklenmesiyle, iki kıyas olarak ortaya çıkar. Bu eşitlik kıyasının şekli şöyle olacaktır: Zeyd, insanla özdeştir, insan da Amr ile özdeştir. O hâlde Zeyd, Amr'ın özdeşi ile özdeş olacaktır. Şimdi bu sonuç ikinci kıyasın küçük öncülü olur ve şöyle denir: Zeyd, Amr'ın özdeşi ile özdeştir. Amr'ın özdeşinin özdeşi de Amr'dır. O hâlde Zeyd, Amr'dır.

Şimdi şu soruyu soralım: Birinci kıyasta, "İnsan Amr'dır" denilmektedir. İnsan tabiatı nasıl yorumlanmaktadır ve onunla kastedilen anlam nedir? Eğer Amr'a yüklemlenen insan tabiatı ile kastedilen, Zeyd'e yüklemlenen insan tabiatıyla aynı ise, bu anlamın imkânsız olduğu ifade edilmelidir. Çünkü bu anlam, İbn Sînâ'nın reddettiği "Hemedanlı Adam" görüşüdür. Ancak insan tabiatı ile kastedilen, dış dünyada Amr ile özdeş olan tabiat ise, bu kabul

edilebilir bir sözdür. Ancak artık bu sözden, Zeyd'in Amr ile özdeş olduğu sonucu çıkmaz. Zira burhanda orta terim tekrar edilmemiştir. Bir başka deyişle, tümel doğal varlığın dış dünyada kendi bireyleri ve tikelleri ile özdeş olduğu doğrudur; ancak onun, bireyleri ile özdeşliği "babalar" ve "oğullar" kabilindendir ve asla "çocuklar"a nispetle "tek bir baba" gibi görülmemelidir.

Bir başka eleştiri şudur: Bütün mantıkçılar tanımlayıcı söz (*mu'arrif*) aracılığıyla tasavvurlara, hüccet/delil aracılığıyla tasdiklere ulaştığımız üzerinde ittifak ederler. Bu söze yönelik eleştiri şudur: Tanımlayıcı söz ve hüccet aracılığıyla elde ettiğimiz şey iki durumdan biri üzeredir: Ya bilinendir, ya da bilinmeyendir. Elde etmek istediğimiz şey bilinen olursa, çabamız boşuna olur ve zaten elde olanı elde etmeye çalışmak olur. Eğer bilinmeyen olursa, onu öğrenmek imkânsız olur. Zira mutlak bilinmeyeni öğrenmek imkânsızdır ve onun öğrenilmeye çalışılması da imkânsızdır.

Mantık taraftarları bu itiraza şöyle cevap vermişlerdir: Tanımlayıcı söz ve hüccet aracılığıyla elde ettiğimiz şey, bir yönden bilinmekte, diğer bir yönden bilinmemektedir. Bilindiği yönden öğrenme işine başlarız ve bilinmediği yönden öğrenme gerçekleşir.

Bu cevap pek çok kitapta ortaya konulmuş ve mantıkçılar onu kabul etmiş olsalar da, çok ikna edici olmadığı görünmektedir. Zira bir yönden bilinen, diğer bir yönden bilinmeyen bir şey söz konusu problemi ortadan kaldırmaz. Çünkü aynı problem tekrar ortaya atılır ve şöyle denir: Bilinen şeyin öğrenilmesi mümkün değildir, onun elde edilmesi zaten elde olanı elde etmek olacaktır. Bilinmeyen de öğrenilmeye çalışılamaz, zira mutlak bilinmeyenin öğrenilmesi imkânsızdır. Bu problemin sadece mantıkçıların cevaplamakla sorumlu olmadığı önemli bir problem olduğu bilinmeli ve genel olarak, bilinmeyeni bilinene dönüştürmenin açıklanması zor, gizemli bir durum olduğu ifade edilmelidir. Bazı Batılı düşünürler bu konuda dönüşüm fikrini benimsemişler ve bilgisizliğin yerini bilginin almasının dönüşmeden başka bir yolla açıklanmasının imkânsız olduğunu savunmuşlardır.

Bir diğer şüphe şudur: Mantıkçılar hücceti/delili; kıyas/tümdengelim, istikrâ/tümevarım ve temsil/analoji olmak üzere üç kısma ayırmışlar ve onları bu üç kısımla sınırlandırmışlardır. Hücceti bu üç kısımla sınırlandırmaları hususunda şu şekilde istidlâlde bulunmuşlardır: İstidlâl, genel olarak üç kısımdan biridir:

1) İstidlâlde ya tümelden hareketle tikeli elde ederiz. Bu istidlâlin adı "kıyas"-tır. Örnek: Âlem değişmektedir. Her değişen hâdistir. Âlem de hâdistir.

2) Ya da istidlâlde bu işlemin tersini yaparız, tikel bir durumdan hareketle tümel bir duruma ulaşırız. Bu istidlâle "tümevarım" denir. Örnek: Bü-

tün dört ayaklılar ve kuşlar yediklerini çiğnerken alt çenelerini hareket ettirirler. O hâlde bütün hayvanlar yiyeceklerini çiğnerken alt çenelerini hareket ettirirler.

3) Tümel için sabit olan tikelin hâlinden hareketle bir diğer tikelin hâline ulaşırız. Bu istidlâlin adı "temsil"dir. Örneğin: Şarap haram olduğu için nebiz haramdır. Bu iki sıvının haram olmasının illeti/gerekçesi sarhoşluk verici olmalarıdır.

Bazıları burada mantıkçıların sözünü eleştirisi konusu yapmış ve istidlâlin söz konusu üç kısımla sınırlandırılmasının anlamsız olduğunu söylemişlerdir, zira bu bölümlemede bir başka kısım daha düşünülebilir ve olanaklıdır. O da istidlâlde bir tümelden bir başka tümele ulaşmamızdır. Bu itiraz şöyle cevap verilmiştir: İki tümelin durumunu birlikte dikkate aldığımızda, iki kısımdan biri olmak zorundadır:

Birinci kısım: Bu iki tümel birinden diğerine istidlâlde bulunmak imkânsız olacak şekildedir. Örneğin mümkün ve imkânsız. Bu iki tümelin varlığı mümkünden imkânsıza ve imkânsızdan mümküne ulaşılamayacak şekildedir. Şüphesiz böylesi tümeller tartışma ve anlaşmazlık konusunun dışındadırlar.

İkinci kısım: Bir tümelden diğerine istidlâlde bulunmak mümkündür. Böylesi konularda iki tümeli birlikte değerlendirecek olursak, ya biri diğerine nispetle tikel konumundadır ve onun genelliği kapsamındadır, ya da her iki kavram da kendilerine nispetle tümel konumunda olan bir başka tümel kavramın kapsamı altındadır. Onlardan birinin diğerine nispetle tikel olduğu ve onun genelliği kapsamı içinde yer aldığı bağlamda eğer istidlâl tümel durumdan tikel bir duruma gerçekleşiyorsa, bu istidlâl kıyasa dâhil olacaktır. Ama aksine, tikel halden tümel bir hâle istidlâlde bulunuluyor ise, tümevarım olacaktır. Buna karşılık iki kavram da bir başka tümel kavram kapsamı içinde yer alırsa, birinden diğerine olan istidlâle temsil denir. Buna göre istidlâl üç kısımla sınırlanmış olur ve dördüncü kısım var olmamış olur.[102]

---

102 *A.g.e. (Mantık ve Mebâhisu Elfâz)*

15

EBÛ'N-NECÂ EL-FÂRIZ VE MANTIK KARŞITI DURUŞU

İslam kültürü tarihi boyunca mantık karşıtı bir duruş benimseyen ve bu ilmin meselelerini eleştiren kimseler arasında Ebû'n-Necâ el-Fârız da zikredilmelidir. O, mantığın elli meselesi hakkında söz söylemiş ve onları kendi ıstılahına göre kırmış ve itibardan düşürmüştür. O, bu iş için *el-Hamsîne Meseleten fî Kesri'l-Mantık* (Mantığı Kırmaya Dair Elli Mesele) adlı bir risale kaleme almıştır.[103] Biz burada bu meselelerden bazılarına işaret edeceğiz ve bu meselelerin tamamına vâkıf olması için okuyucuyu Ebû'n-Necâ el-Fârız'ın kitabının kendisine yönlendireceğiz. O, teamüle uygun olarak mantıktaki "tanım/hadd" konusu ile tartışmasına başlar ve onu yedi mesele içinde eleştiri konusu yapar. Birinci meselede mantıkçılara hitap ederek sorar: Mantıktaki tanım, bir şeyin özüne delalet eden özet ve ayrıntısız söz değil midir? Bu sorunun cevabı mecburen olumlu olacaktır. Akabinde yine sorar: Mantıktaki tanım, çok sayıdaki şeyi bir araya getiren ve onları bir şeye indirgeyen bir şey değil midir? Bu sorunun cevabı da mecburen olumlu olacaktır.

Ebû'n-Necâ el-Fârız burada şu neticeye varır: Bu söylenilenlere göre insanın tanımını yapmak için "canlı düşünen ölümlü" adı yerine, insan sözcüğünün kendisini kullanalım. Çünkü "insan" sözcüğü "düşünen ölümlü hayvan"

---

103 Bu risale *Mantık ve Mebâhisu Elfâz* mecmuası içinde basılmıştır.

sözcüğünden daha özettir/kısadır ve çokluktan uzaktır. Ayrıca insan sözcüğü çok sayıda şeyi kapsamakta ve onları tek bir şeye indirgemektedir. Buna karşılık "düşünen ölümlü hayvan" adı bir tek şeyi pek çok şeye bölmektedir.

Mantık meseleleriyle aşina olan kimseler Ebû'n-Necâ el-Fârız'ın sözünün burada ne ölçüde yanlış ve gerçeklikten uzak olduğunu iyi bilirler. Mantıkçılar tanıma (*hadd*), tanımlayıcı (*mu'arrif*) ve açıklayıcı söz (*kavl-i şârih*) adını verir. Açıklayıcı sözüyle kastedilen bir şeyin zatî niteliklerini ortaya koyan ve onu doğru şekilde açıklayan şeydir.

Bir şeyin zatî özelliklerini ortaya koymanın ve gerçekliğini açıklamanın özet ve kısa olmakla uyumlu olmadığı açıktır. Örneğin insan sözcüğü asla "düşünen ölen hayvan" ismi ölçüsünde insanın hakikatini ve özünü açıklığa kavuşturamaz. Görünen o ki Ebû'n-Necâ el-Fârız belagat ilminin meselelerini mantığın meseleleriyle karıştırmış ve kısalığın her yerde aranan ve beğenilen bir şey olduğunu sanmıştır. O, eksiklik oluşturan kısalığın belagatte de reddedildiğine ve istenmediğine dikkat etmemiştir.

Ebû'n-Necâ el-Fârız, mantıktaki tanım konusuyla ilgili ikinci meseleyi, mantıktaki tanım isimden başka bir şey değil midir, sorusunu sorarak ortaya koyar. Mantıkçıların bu soru karşısındaki cevabı tanım isimden başka bir şeydir olursa, mecburen, tanımlanan da isimlenen değildir, denilmelidir. Buna göre "düşünen ölümlü hayvan" ismi, insan isminden başka olacaktır, zira tanım isimden farklıdır. Ancak isimlenen, tanımlanandan başkası değildir denilirse, mecburen ismin de tanım olduğunun ve tanımdan başkası olmadığının kabul edilmesi gerekecektir. Bir diğer ifadeyle, tanımlanan isimlenenden farklı ise, isim de tanımdan farklı olacaktır. Ama isimlenen tanımlanan ile aynı olursa, isim de tanım olacaktır. Görüldüğü gibi Ebû'n-Necâ el-Fârız bu konuda da yanılgıya düşmüş ve yanlış bir söz söylemiştir. Zira isim, mantıktaki tanımdan başka ve ayrı değildir, ama ismin özet veya ayrıntılı olmak itibarıyla tanımdan farklı olduğunda şüphe yoktur. İsim, isimlenenin sadece alametidir ve hiçbir şekilde açıklama içermez. Oysa tanım, bir şeyin zatî özelliklerini içerir ve onları ayrıntılı olarak açıklar.

Ebû'n-Necâ el-Fârız mantıktaki tanım konusunda üçüncü meseleyi şöyle ifade eder: Mantıktaki tanım, tanımlananla özdeş midir, yoksa tanımlananın kendisinden farklı mıdır? Mantıkçılar, tanım tanımlananla özdeştir diyecek olurlarsa, şu kıyas şeklini kabul etmeleri ve şöyle demeleri zorunlu olacaktır: Tanım, tanımlananla özdeştir ve tanımlanan daima tanıma muhtaçtır. O hâlde tanım, tanıma muhtaçtır. İşte tam da burada mantıkçılar bir problemle karşılaşmakta ve kendi ilkelerine aykırı olarak tanımı tanıma muhtaç saymaktadırlar. Ebû'n-Necâ el-Fârız akabinde şöyle ilave eder: Eğer mantıkçılar ikinci seçeneği seçerlerse, tanımın tanımlanan ile özdeş olmadığını söylerler. Bu sözün anlamı, "düşünen hayvan"ın insan olmayacağıdır.

Görüldüğü gibi, Ebû'n-Necâ el-Fârız bu meselede de önceki hatayı tekrarlamış ve tanım, tanımlanan ile özdeş olmasına rağmen özet ve ayrıntılı olmak bakımından ondan farklı olduğunu unutmuştur. Buna göre tanım, tanımlanan ile özdeş olmasına karşılık, tanımlanan özet olmak itibarıyla tanıma muhtaçtır; ama tanım, özet olmama bakımından tanıma muhtaç değildir.

Bu söylenilenler temelinde, mantıkçılara bir eleştiri yöneltilemez ve Ebû'n-Necâ el-Fârız'ın mantık meselesinin kırılması adını verdiği şeyin bizzat kendisi kırık bir sözden başkası değildir. Bu şahsın mantık meselelerine yönelttiği eleştiriler genelde yüzeysel ve temelsizdir. O bağıntılı kategorisini tanımlarken mantıkçıların ve filozofların sözünü eleştirmekte ve "bağıntılı"nın tanımı konusunda, bağıntılıyı bildiğimizde bağıntının diğer tarafı da bilinecektir, demektedir. Örneğin oğulu tanım yoluyla bildiğimizde, baba da bilinecektir. Ebû'n-Necâ el-Fârız der ki: Mantıkçılar bağıntılı hakkında bu sözü kabul ettikleri zaman, aynı sözü cins ve cinsin bireyleri veya tür ve türün bireyleri hakkında da kabul etmeleri gerekir. O burada cinsli (*mecnûs*) sözcüğünü kullanmış ve bu sözcükle cinsin altındaki türleri kastetmiştir. Ona göre cinsi tanım yoluyla bildiğimizde o cinsin altında yer alan bütün türleri bağıntı yoluyla bilmemiz gerekir. Nitekim tür konusunda durum böyledir. Daha açık bir deyişle, türü tanım yoluyla bildiğimizde, o türün bütün bireylerini de bağıntı yoluyla bilmemiz gerekir. O sonrasında bu meselenin problemli olduğunu belirtir ve der ki: Cinsin tanımlanması yoluyla cinsin türlerini de tanırsak, acaba o cinsin türlerinin sayısı kaç olur ve onlar nasıl belirlenebilir? Tür hakkında da bu söz geçerlidir, yani türü tanım yoluyla bilecek olursak, o türün kapsamı içinde yer alan bireyler nasıl bilinecektir? Elbette birey ile tümel arasında, hakeza genel ve özel arasında bir tür zihinsel bağıntı vardır, ama birey ile tümel arasında bağıntının olması türün tümel bir şey olarak tanımlanması ile pek çok bireyin de bilinmesini gerektirmez.

Ebû'n-Necâ el-Fârız'ın problemli gördüğü şey, türün tümel bir şey olarak tanımlanması ile türün bütün bireylerini bilmemiz gerektiğidir. Oysa bu durum mümkün değildir. Ancak birey ile tümel arasındaki bağıntı, tümeli bilmek suretiyle bu tümelin bireysiz olmayacağını bilmemizden fazlası değildir. Ama tümelin bireylerini bilmek ve onların sayısını belirlemek birey ile tümel arasındaki bağıntının gereklerinden değildir. Buna göre Ebû'n-Necâ el-Fârız'ın buradaki eleştirisi geçerli değildir ve birey ile tümel arasındaki bağıntı, tümelin birey olmaksızın ve bireyin tümel olmaksızın var olamayacağıdır.

Ebû'n-Necâ el-Fârız'ın yönelttiği ve bir mantık meselesini kırma olarak saydığı bir diğer eleştiri şudur: Mantıkçılar farklılığı dört tekabül/karşılık türüne ayırmışlardır ki sırasıyla şunlardır:

1) Bağıntı karşılığı.

2) Zıtlık karşılığı.

3) Yoksunluk ve sahiplik karşılığı.

4) Olumlama ve olumsuzlama karşılığı.

Sonra da şu soruyu sorar: Mantıkçılar niçin cevher ile araz arasındaki farklılığı karşılık türlerinden biri olarak görmez ve onu karşılık ve farklılık kısımlarının beşincisi olarak saymazlar? Ebû'n-Necâ el-Fârız'ın burada "farklılık (*ihtilâf*)" kelimesini kullandığı ve dörtlü karşılık türlerini farklılık türleri kapsamına dâhil ettiğine dikkat çekilmelidir. O, cevher ile araz arasındaki farkın, karşılığın dört türü kökünden olmadığına ve onun asla karşılığın beşinci kısmı sayılamayacağına, zira karşılığın anlamlarından birinin iki şeyin birbirini itip uzaklaştırması olduğuna ve o ikisinin hiçbir şekilde bir şeyde birleşeyemeyeceğine, oysa cevher ve arazın iki farklı kategori olmasına rağmen bir şeyde birleşebildiklerine dikkat etmemiştir. Bu son söylenene örnek olarak, Zeyd dışsal bir varlıktır, ama ruh ve beden bakımından cevher olmasına rağmen bir dizi araz tarafından çevrilmiştir ve onlara bitişiktir.

Ebû'n-Necâ el-Fârız farklılık hakkında çeşitli şekillerde söz söylemiş ve bu konuda çeşitli meseleleri ortaya atmıştır. Ona göre farklılığın anlamı cevherden daha geneldir. Zira cevherlerden her biri kendisinin karşıtının anlamından farklıdır, ama her çeşit karşıtlık veya karşılık cevher sayılamaz. Bu durumun delili arazlardan her birinin cevherin karşıtı olarak bilinir, ama asla cevher sayılmaz. O hâlde karşıtlık cevherden geneldir.

Görünen o ki Ebû'n-Necâ el-Fârız farklılığın, çokluk ve mukabilleri/karşılıkları gibi ikinci dereceden akledilirler kategorisinde yer aldığına ve ikinci dereceden akledilirlerin genel ve özel olmak bakımından cevherlerle karşılaştırılmayacağına dikkat atfetmemiştir. Bu sebeple böylesi konularda benimsediği yaklaşımda bir tür hamlık ve kapalılık göze çarpmaktadır. Elbette Ebû'n-Necâ ve benzeri kimselerin aklî ve mantıkî meselelerde tam bir maharet ve derinliğe sahip olması beklenmemelidir. Bununla birlikte onun bu konudaki çabası dikkat çekicidir ve kendi gücü ölçüsünde mantık meselelerini yıkıp yok etmeye çalışmıştır.

Ebû'n-Necâ el-Fârız zıtlığın tanımını da problemli bulup eleştirmiş ve şöyle demiştir: Eğer iki zıt, bir şeyde birleşmesi imkânsız olan iki şeyden ibaret ise zıtlığın asla beyazlık ve siyahlık arasına hasredilmemesi gerekir, zira beyazlık siyahlık ile birleşemediği gibi, sarılık ve diğer renklerle de birleşemez. Elbette Ebû'n-Necâ el-Fârız'ın bu konuda söylediği sözler öncesiz değildir ve başkaları tarafından da bu problem ortaya atılmıştır. Ancak aklî ilim ehli bu probleme dikkat atfetmiş ve onu bertaraf etmek için zıtlık tanımına birtakım kayıtlar eklemişlerdir. Bu büyükler şöyle demişlerdir: İki zıt, tek bir konuya

birbiri ardına yerleşen, ikisi de yakın cins altında yer alan ve ikisi arasında son derece uzaklık ve farklılık bulunan iki varlıksal durumdur. Bu sebeple zıtlığın daima iki tarafı vardır ve zıtlık ikiden fazla taraf arasında gerçekleşmez. Bu kayıtlar dikkate alındığında Ebû'n-Necâ el-Fârız'ın aklî ilim ehline yönelttiği eleştirinin geçersiz olduğu anlaşılacaktır.

Her halükârda Ebû'n-Necâ el-Fârız akıl ve düşünceye pek değer vermeyen kelamcı ve fakihlerdendir, bilakis aklı din ve şeriat sınırları içinde kabul etmiş ve onu bağımsız görmemiştir. Ebû'n-Necâ el-Fârız vahiy, dinî delil ve metinler yanında istidlâle ihtiyaç duyan meselelerle karşılaşırsa, ilahiyat konusunda şahitten gaibe istidlâl yolunu ve fıkıhta fıkhî kıyas ve mantıkî temsil yöntemini kullanan kimselerdendir. Bu konuda kelamcılar bir başka esas bina etmişlerdir. Bir kısım mantık meselelerinde bazı inceliklere sahip olmalarına ve dikkatli incelemelerde bulunmalarına rağmen, benzerlik kıyasıyla veya iki parçalı kıyasla yetinmişlerdir. Onlar sadece, açıktan kapalı olana gitmeyi ve bir tür benzetmeyi yegâne doğru yöntem saymışlardır. Bütün bunlar onların felsefe ve filozofları izlememesi ve dinin korunaklı kalesinin dışına çıkmamaları sebebiyledir.

Ebû'n-Necâ el-Fârız, İbn Teymiyye, İbn Salâh ve Suyûtî gibi kelamcıların mantığa yönelttiği eleştiriler mantığın kabul edilmiş meseleleri hakkında geçerli değildir. Bu eleştirilerden bir kısmı Aristo nezdinde örnek niteliğinde olan felsefî meselelere ve kategorilere yöneliktir ve esaslı problemlerden sayılmaz. Bu tür itiraz ve eleştirilerin pek çoğunun sebebi bu kişilerin mantıksal meselelerin özüne vâkıf olmamasıdır. Fakihler hakkında nas bulunmayan bazı meselelere ulaşmak için "fıkhî kıyas" adı verilen bir mantık yapmışlardır. Elbette istihsan, mesalih-i mürsele ve pratik ilkelerden de faydalanmışlardır. Bu topluluk ihtilaflı meselelerin çözümünde cedel sanatından faydalanmışlar ve cedel ve hilaf ilmi ve münazara adabı yazımıyla meşgul olmuşlardır. İbn Sînâ da bu iki alana girmiş ve bazı risalalelerinde bu alanla ilgilenmiştir.

İbn Sînâ kelamcıların ve bazı fakihlerin karşısında yer almış ve onların "şahitle gaibe istidlâl" ve "fıkhî kıyas" dedikleri ve değer atfettikleri şeyleri eleştirmiştir. Bazı delillerden hareketle, onun bahis ve ders meclislerinde birtakım mantık meselelerini eleştirdiğini ve böylesi meselelere uygun cevaplar verdiğini anlıyoruz. İbn Sînâ aslında fakih ve kelamcıların nazarında büyük bir öneme sahip "benzerlik kıyası"nı değersiz görür. Elbette bu iş daha önce Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî ve Ebû Nasr Fârâbî tarafından yapılmıştır. İbn Sînâ'nın *Fî Ta'kîbi'l-Mavdi'i'l-Cedelî*[104] (Cedel Bağlamının Araştırılması) adlı bir risalesi vardır. Bu risale usulcülerin ve fakihlerin kıyası ya da mantıktaki temsil konusunda kaleme alınmıştır. Bu risalede bu yöntem eleştirilmiştir.

104 Bu risale Dâniş Pejûh tarafından tahkik edilmiştir (bkz. *Mantık ve Mebâhis-i Elfâz*).

İslam kültür ve düşünce tarihine aşina olan kimseler mantık ve felsefeyle çatışmaya ve savaşa kalkışan kimselerin sayısının az olmadığını, yine mantık aleyhinde yazılan yazıların dikkate değer ölçüde olduğunu bilirler. Muhammed Takî Dâniş Pejûh, "Mantık-ı İbn Sînâ (İbn Sînâ'nın Mantığı)" adlı makalesinin bir bölümünde mantık eleştirmenlerine işaret etmiş ve onlardan pek çoğunun ismini zikretmiştir. Bu şahıslar arasında İran asıllı Mısırlı Celâleddîn Suyûtî hicrî 868 yılında yazdığı *el-Kavlu'l-Muşrik fî Tahrîmi'l-İştiğâl bi'l-Mantık* (Mantıkla Uğraşmanın Haram Olduğuna Dair Açık Söz) adlı risalesi yanında, *Savnu'l-Mantık* (Mantığın Korunması) adlı bir kitap, yine *el-Kelâm 'an Fenni'l-Mantık ve'l-Kelâm* (Mantık ve Kelama Dair Konuşma) ve *el-Karîha fî Tecrîdi'n-Nasîha/Nasîha*'nın Özeti (bu eser İbn Teymiyye'nin *Nasîhatu Ehli'l-Îmân*/İman Ehline Nasihat kitabından yapılmış bir derlemedir). Suyûtî, 'Abdurrahmân Matrizî'den Hâce Reşîd Hemedânî'den sorduğunu nakleder: Mantığı niçin uygunsuz görüyorsunuz? O cevaben dedi ki: Mantık uygunsuz bilgilerin ve felsefenin ölçüsüdür, o yüzden o da uygunsuzdur.[105]

Bilimadamı arkadaşım ve değerli meslektaşım Dr. Muhsin Cihângîrî "İbn Sînâ Eleştirmenleri" adlı ayrıntılı bir makale kaleme almış ve orada dikkat çekici bir meseleye yer vermiştir. O şöyle söyler: "İbn Sînâ eleştirmenleri arasında sayılan bazı kimseler hakkında eleştirmen ve itirazcı adını ilk akla gelen ve yaygın anlamı itibarıyla kullanmak doğru değildir. Bilakis onlar, İbn Sînâ'nın eserlerini inceledikten sonra birtakım problemlerle karşılaşan ve onların çözümünde kendilerini yetersiz gören ve mecburen zamanlarının büyük ve eşsiz bilginine, yani İbn Sînâ'ya soru soran ve onun gibi bir bilginden o problemleri çözmesini bekleyen bilgelerdir. Ancak bazen sorular aceleci ve kaba bir tonda olduğundan, itirazmış gibi görünmüş ve bu sebeple soru soran kimse itirazcılar ve eleştirmenler arasında yer almıştır.

Şîrâz âlimlerinden bir grubun bunlar arasında bulunduğu ve şöyle bir olayın gerçekleştiği haber verilir: Şeyh-i Reîs İbn Sînâ'nın *Necât* kitabının mantık bölümü Şîrâz'a ulaştığında aralarında Şîrâz kadısı da dâhil olmak üzere Fars âlimeler onu incelemeye başlarlar. İçlerinden en bilgili olan biri o kitapta birkaç konuda şüphe eder ve o şüpheleri bir küçük deftere yazıp bir mektup eşliğinde Isfahan'da Ebû'l-Kâsım Kirmânî aracılığıyla İbn Sînâ'ya gönderir. Ebû'l-Kâsım sıcak bir günde güneş batmak üzereyken İbn Sînâ'nın huzuruna varır ve ona mektubu sunar. İbn Sînâ tanıdıklarıyla sohbet ederken o deftere bakar ve yatsı namazını kılıncaya kadar Ebû'l-Kâsım ile konuşur ve sonrasında o şüpheleri ele alır, cevap yazmaya başlar ve o gece, ki yaz ayının kısa gecelerinden biridir, onun hakkında on yapraklık beş defter yazar. Uyuduğu zaman ve sabah namazını kıldığı zaman öğrencisi Ebû 'Ubeyd o Şîrâzlı âli-

---

105 *Mantiku İbn Sînâ*, (*Mecmû'a Makâlât ve Sohenrâ-yi Hezâre İbn Sînâ*, İsfendmâh, 1358, s. 156.)

min problemlerinin çözümünü ve şüphelerinin cevabını içeren o defteri alır, Ebû'l-Kâsım'a verir ve şöyle der: Hazreti üstad şöyle buyurdu: "Cevap vermekte acele ettim ki ulak geç kalmasın." Şîrâz'ın büyükleri o defteri görünce ve nasıl yazıldığını işitince hayretlerini izhar ettiler.

Şîrâzlı âlimlerin mektubunu ulaştırmada aracı olan aynı Ebû'l-Kâsım Kirmânî'nin kendisi de Şeyh-i Reîs'e bir mektup yazmış ve ona on meselenin çözümünde ve bertaraf edilmesinde yardım istemiştir. Elbette İbn Sînâ bu sorulara cevap vermiştir ve biz şimdi onlardan sadece bir kısmına işaret edeceğiz.

Sorulardan biri, "Varlığın tanımı nedir?"dir. İbn Sînâ şöyle cevap verir: "Varlığın tanımı yoktur, çünkü nasıl ki her şeyin burhanı olmaz ve "Bütün, parçadan büyüktür"de olduğu gibi bazı şeyler zorunlu ise, her şeyin de tanımı olmaz, zira bazı şeyler kendi kendine tasavvur edilir ve tasavvuru bir başkasına bağlı değildir. Varlık tasavvuru her şeyden basittir ve her tasavvurdan ve tasavvur edilenden öncedir.

Bir diğer soru, "Yokluk nedir?"dir. İbn Sînâ şöyle cevap verir: Yokluğun bir mahiyeti yoktur, o yüzden onun mahiyeti nedir diye sorulması imkânsızdır, yok olana sadece olumsuzlama ile işaret ederiz.[106]

Bir diğer soruda İbn Sînâ'ya şöyle sorulur: Tabiatın hakikati ve tabiatın anlamı filozoflara göre nedir? İbn Sînâ şöyle cevap verir: Filozoflar tabiatı aşağıdaki anlamlarda kullanmışlardır: Yaratıcının fiili, bir şeyin özünün gereği, varlığın düzeninin kendisine dayandığı şey. Yani, varlığın düzeninin doğru konumu, cisimlerden hâsıl olan ve onların hareket ve durmasının kaynağı olan kuvvettir.[107]

Görüldüğü gibi, Ebû'l-Kasım Kirmânî'nin soruları inat ve husumet sebebiyle değildir ve yalnızca İbn Sînâ'nin düşüncelerini anlayıp onlardan yararlanmak içindir. Şîrâzlı âlimlerin soruları ve şüpheleri hakkında bir şey bilmiyoruz, ancak o şüpheleri İbn Sînâ'ya ulaştıran aracı Ebû'l-Kâsım Kirmânî olduğu için o soruların da İbn Sînâ'nın düşüncelerini anlamak ve onlardan yararlanmak maksatlı olma ihtimali vardır. Her halükârda mantık ve felsefeye yöneltilen sorular ve şüpheler inat sebebiyle değildi ve inatçılık kaynaklı soru ile inatçılık kaynaklı olmayan soru farklı görülmelidir.

106 Hordegîran-ı İbn Sînâ (*Mecmû'a Makâlât ve Sohenrâ-yi Hezâre İbn Sînâ*, İsfendmâh, 1359, s. 23-231.)

107 *A.g.e.*, s. 230.

16

EBÛ HAYYÂN'IN BİLDİRİMİNDE NAHİVCİ-MANTIKÇI TARTIŞMASI

Önceki bölümlerde hicri üçüncü ve dördüncü yüzyıllarda pek çok nahiv âliminin Aristo mantığına karşı çıktığını ve onu sahne dışına atmaya çalıştıklarını ifade etmiştik. Bu kişilere göre Arapça nahvinin varlığı sebebiyle mantığa hiç ihtiyaç yoktur ve nahvin kanunlarına uyulduğu takdirde mantık ölçütlerine ihtiyaç kalmaz. Ebû Hayyân Tevhîdî, *el-Mukâbesât* kitabının 21. ve 91. mukâbesesinde (oturum raporunda) bu meseleyi ortaya atmış ve nahivciler ile mantıkçılar arasında anlaşmazlığı zikretmiştir. Ebû Hayyân 91. mukâbesede bir dizi tanımla meşgul olur. Bu tanımlarda âlemdeki pek çok şey ve hakikat mantık ölçütlerine göre açıklanmış ve tanımı belirlenmiştir. O şöyle söyler: Bu tanımlardan bazılarını büyük dil bilginlerinden işittim, diğer bazılarını da kitaplardan ve müellefattan bulup çıkardım.

Mantıktaki tanım, mantık karşıtları tarafından sürekli saldırı ve eleştiri konusu yapılan meselelerdendir. Mantıkla kafası uyuşmayan kimseler farklı yollardan bu meseleye itiraz ve eleştiri yöneltmiş ve onu gereksiz bir şey saymışlardır. Önceki bölümlerde bu eleştirilerden bazılarına işaret etmiştik, burada onları tekrar etmeyeceğiz.

Görünüşe göre, Ebû Hayyân'ın tanımları toplamasındaki ve bir mukâbeseyi bu meseleye ayırmasındaki itkisi nahivciler ile mantıkçılar arasında cereyan eden anlaşmazlığın varlığıydı. Bu sebeple o 91. mukâbesenin sonunda şöyle der: Ben bu tanımları Ebû Süleyman Mantıkî ve başka bazı âlimlere sundum ve onlarla bu konuda fikir alışverişinde bulundum ve o büyüklerden hiçbiri muhalefet rengi taşıyan bir söz beyan etmedi. Ama nahiv âlimlerinden bir topluluk karşı çıktı ve bu tanımları kelime kelime hem irab bakımından hem de sözün terkibi bakımından eleştiri konusu yaptılar.

Ebû Hayyân Tevhîdî şöyle der: Nahiv âlimleri bu tanımlara eleştirilerini yöneltikten sonra, Ebû Süleyman'ın huzuruna tekrar gittim ve olup biten şeyleri onunla paylaştım. O büyük üstad şöyle cevap buyurdu: Anlamın direği kendine has şekilde kalbinin levhasında ve zihninin sayfasında güzelce belirdiği takdirde kimi lafzî eksikliklerden dolayı rahatsız olma. O, sonrasında şöyle ilave etti: Bu söylediklerim lafızlarla ilgili olarak kolaycılık sebebiyle değildir. Zira lafzın doğruluğu ve ifade biçimi çok önemlidir. Ama demek istediğim şu ki lafız dikbaşlılık ettiğinde ve mânâ âlemine boyun eğmediğinde aranan hakikatleri ve arzulanan gayeleri elden kaçırmamamız gerektiğidir. Zira eğer lafza -ki uzlaşısal bir terminolojidir- bir zarar ve hasar gelir ise, bu durum amacın hakikatinin ve aranan aslın yok olmasından yeğdir.

Ebû Hayyân şöyle der: Eğer bu büyük üstadın izin ve teşviğine sahip olmasaydım, bu tanımları karşılaştığım bütün sıkıntılara rağmen yaymazdım. Ona göre hakikat sebebiyle hikmet araştırması yapan kimse büyük bir hayır ve iyiliğe nail olacaktır.

Burada Ebû Hayyân'ın *el-Mukâbesât* kitabında zikrettiği bazı tanımlara yer vermemiz uygun olacaktır. Bu tanımlardan biri mantık ilmi konusunda yapılan tanımdır. O şöyle söyler: Mantık kendisi aracılığıyla sözlerde doğruyu yalandan, inançlarda hakkı batıldan ve hallerde iyiyi kötüden ayırt etmemize imkân veren bir âlet sanatıdır. Bu tanımda görüldüğü üzere, mantık kurallarına riayet etmek sadece doğru sözü yalan sözden ayırt etmez, hakkı batıldan ve iyiyi kötüden ayırt etmeye de yarar. Bu demek oluyor ki mantık kuralları nazarî akıl bağlamında kullanıldığı gibi, amelî akıl alanında da rolünü ifa eder.

Nazarî akıl ile amelî akıl arasındaki farkı onların objeleri arasındaki farka indirgeyen kimseler bu söze çok önem verecektir. Her halükârda amelî akıl da mantık kurallarının dışında değildir ve bu araçtan en güzel şekilde faydalanılır.

Ebû Hayyân *el-Mukâbesât* kitabının 22. mukabesatında Ebû Süleyman'ın mantık ve mantığın nahivden farkı konusunda görüşünü sorar ve o da şöyle cevap verir: Nasıl ki nahiv Arapçanın mantığı ise, mantık da aklın nahvidir.

Mantıkçı kimsenin düşüncesi daha ziyade anlamlara yönelir, bununla birlikte illaki lafızlara halel getirmesi gerekmez. Ebû Süleyman'a göre insanın anlayışı olur olmaz şekilde işlerin esası ve ölçütü olarak alınamaz, zira nasıl ki bir ülkenin geçerli akçesinin ayarı belirlenir ve doğrusu yanlışı tayin edilirse, insanın anlayışının da ayarı belirlenir ve onun mihenk taşı mantık kurallarıdır. Ona göre her insan birincil tabiatı gereği mantıkçıdır, bununla birlikte bazen birincil tabiatının gereğini ihmal edebilir, ama her insanın fıtratı itibarıyla nahivci doğduğu söylenemez.

Ebû Hayyân 91. mukâbesede bir başka tanım öne sürer ve "İmkânsız (*muhâl*) nedir?" diye sorar. Cevaben şöyle bir tanım yapar: İmkânsız, iki çelişik ve karşılıklı olumsuzlayıcı durumu bir şeyde aynı zamanda toplamaktır. Elbette başka birliklere de riayet edilmelidir, ancak Ebû Hayyân burada sadece parça-bütün birliğine ve bağıntı birliğine işaret etmiştir. O akabinde Ebû Süleyman'dan şöyle işittiğini eklemiştir: İmkânsız, zihinde hiçbir türden sureti olmayan şeydir. Ebû Süleyman bu sözü eleştirmiş ve şöyle demiştir: İmkânsız, zihinde surete sahip olmayan olsaydı, Hakk Teâlâ da imkânsız olurdu, zira Hakk Teâlâ'nın da zihinde bir sureti yoktur. Ebû Süleyman bu probleme cevap olarak şöyle der: Doğrudur, Hakk Teâlâ'nın zihinde bir sureti yoktur, ama akıl Hakk Teâlâ'nın varlığına şahitlik eder ve Hakk Teâlâ'nın varlığını ispatlamak için aklın şahitliği yeterlidir. Hakk Teâlâ'nın zihinde hiçbir türden sureti yoktur denildiğinde bu sözün anlamı O'nun varlığının keyfiyetinin bilinmediğidir. Bu da tevhidin bir gereği sayılır. Ebû Hayyân Tevhîdî'nin burada bir tanım olarak zikrettiği ve Ebû Süleyman'a nispet ettiği şeyin biraz yumuşaklık ve hoşgörü içerdiği doğrudur.

Mantık kurallarına aşina olan kimseler gerçek tanımın daima cins ve fasıldan oluştuğunu iyi bilirler. Buna karşılık imkânsız bir şeyin ne cinsi ne de faslı vardır. Zihinde sureti olmayan bir şeyin nasıl cins ve faslı olabilir? Elbette nahivcilerin Ebû Hayyân'ın tanımlarına yönelttikleri eleştiriler mantıkla alakalı değil, daha ziyade nahvin esaslarıyla ilgilidir. Ama nahivcilerin sorunsallaştırmalarını göz ardı edersek dahi, mantık yönünden de Ebû Hayyân'ın bazı tanımları sorunludur. Ebû Hayyân'ın *Kitâbu'l-Mukâbesât*'ının 91. mukâbesesindeki bildirimi tarihi bakımdan önemlidir, zira bu bildirim mantığın o zamanda nasıl bir konuma sahip olduğunu ve nahivcilerin onunla nasıl çatıştığını çok iyi göstermektedir. Biz de daha ziyade onun tarihî yönüne bakacağız. Amacımız aklî ilimlerin ve aklî ilimlerin aracı olan mantığın dönüşüm sürecine dair bir ölçüde bilgi sahibi olmaktır. Şüphesiz Ebû Hayyân Tevhîdî felsefe meselelerine dair birtakım kitap ve risaleler kaleme aldığından ve felsefenin renginden ve kokusundan nasiplenmiş olduğundan şüphe yoktur. Kendisi filozoflarla arkadaşlık etmiş ve zamanının filozoflarından ilmî fayda elde etmiştir. Ancak Ebû Hayyân filozof olmaktan ziyade bir edebiyatçıdır. Edebî

ilimlerdeki maharet ve kudreti bariz ve aşikâr olduğu ölçüde aklî ilimlerde ve felsefî meselelerde zayıf ve derinliksizdir. Ebû Hayyân; imkânsız, zaruret, zorunluluk, mümkünlük vs. gibi anlam ve kavramların gerçek tanımının olmadığına ve de tanıma ihtiyaç duymadığına dikkat etmemiştir.

Ebû Hayyân *el-Mukâbasât* kitabında tartışılabilecek ve benimsenmesi güçlü bir filozofa yakışmayan başka tanımlar da getirmiştir. Örneğin "oluş (*kevn*)"un hakikati nedir, sorusuna cevap olarak , "oluş" bir şeyin kuvveden/potansiyelden fiile/aktüele çıkmasıdır, demiştir. "Bozuluş (*fesâd*)" nedir, sorusuna ise bir şeyin fiilden kuvveye çıkmasıdır, demiştir.

Şimdi bir şeyin kuvveden fiile çıkması olarak yapılan "oluş"un tanımı üzerinde durmayacağız. Ama ikinci tanım olan ve bir şeyin fiilden kuvveye çıkışı şeklinde yapılan "bozuluş" tanımı tartışma götürür. Zira varlık âleminde bir şey asla fiilden kuvveye girmez, bilakis âlemin üzerinde dönüp dolaştığı, kuvveden fiile doğru olan bir harekettir. Bir şeyin fiilden kuvveye geçmesi üzümün tekrar koruk olması ve olgunlaşmışın hama dönüşmesidir. Sûfî şair ne doğru söylemiştir:

> *"Hiçbir üzüm artık koruk olmaz*
> *Hiçbir meyve fırında olgunlaşmaz"*[108]

Ebû Hayyân'ın *el-Mukâbesât*'ta yer verdiği tanımlardan onun bazı konularda kavrayışlı bir filozof olarak değil, bir Eş'arî kelamcı olarak söz söylediği anlaşılmaktadır. Onun kelamcı yaklaşımının aşikâr olduğu bağlamlardan biri "toplanma (*cem'*)" sorusuna cevap verirken şöyle söylemesidir: Toplanma, maddenin kendi kendine bitişmesi ve parçalarının birbiriyle buluşmasıdır. Ayrılma (*infirâd*) nedir, sorusuna ise şu cevabı verirken aynı durum söz konusudur: Ayrılma, maddenin çok küçük ölçüye sahip latif kısımlara ayrılmasıdır. Bu tanımda görüldüğü üzere, Ebû Hayyân toplanma ve ayrılmayı kelamcıların atomculuk nazariyesine uygun olarak tanımlamıştır. Ancak atomculuk nazariyesini benimsemeyen filozoflara göre bu toplanma ve ayrılma tanımı anlamsız ve bağlamsızdır.[109]

Ebû Hayyân'ın kitabında zikrettiği tanımlar arasında problemli olan başka tanımlar da vardır. Ancak bu konuda bahiste bulunmak ve münakaşa etmek bu çalışmanın konusu dışındadır. Elbette o kendi fikirlerini beyan ederken oldukça orijinal ve dikkat çekici sözler de söylemektedir. Örneğin [ikisi de şüphe olarak anlaşılan] *şek* ve *rayb* arasındaki farklılığa dair az bulunur bir söz söyler. O *şek* konusunda şöyle der: "*Şekk*", zihnin olumsuzlama ve olumlama arasında kalıp tereddüt etmesidir. "*Rayb*" ise iki görüşün birbirine çekilmesi,

---

108 [Mevlânâ Celâleddîn Rûmî], *Mesnevî*, ikinci defter, s. 318.

109 *El-Mukâbasât*, s. 361.

cezbolunmasıdır.[110] Doğrudur, Ebû Hayyân bu konuda kendi iddiasını ispatlamak için aklî ve naklî deliller getirmemiştir, ancak dil ve edebiyat alanındaki derinliğine ve maharetine bakacak olursak ve yine kelimelerin kullanım yerlerine ve bağlamlarına ilişkin derin bilgisine bakacak olursak, onun bu konudaki sözünün hoş ve doğru olduğu söylenebilir.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Ebû Hayyân bazı konularda, özellikle de tanımlar konusunda kelamcıların yöntemiyle uyumlu bir konum ve yaklaşım sergilemiştir. Aynı sebeple bazı tarihçiler Ebû Hayyân'ı kelamcı saymışlardır, zira Yâkût Hamevî onu *muhakkiku'l-kelâm* (muhakkik kelamcı) ve *muhakkiku'l-mütekellimîn* (kelamcıların muhakkiki) olarak ve Sübkî onu sûfî kelamcı olarak tanımlamıştır. Ona Tevhîdî lakabının verilmesinin sebebi ile ilgili olarak İbn Hacer [el-Askalânî] şöyle söyler: Mu'tezile kendini tevhid ehli olarak görür, ancak gerçek şu ki Ebû Hayyân bazı eserlerinde kelamcıları eleştirmiş ve onları alaya almıştır. O, istisnasız hiçbir fırkayı ve görüş sahibini yüceltmez. Ancak o hadisçileri savunmuş ve kelamcılara tercih etmiştir. Ebû Hayyân'a göre her şeyin aslı ve faslı felsefî düşünce ve mantıkî araştırma ile aranmalıdır ve son tahlilde, din ve mezhep konusuna kelam ilmi temelinde bakmak şüphe, ihtilaf, tefrika ve taassuptan başka bir şey getirmeyecektir.

Ebû Hayyân, bütün bir kelam ilmini cedelden, savunmadan, sözü süslemekten, tuzaktan, tevriyeden, özsüz kabuktan, ekinsiz tarladan, ışıksız yoldan, metinsiz isnaddan, meyvesiz yapraktan ibaret görür; onda başlangıç seviyesinde olanı sefih, orta seviyede olanı şüpheci ve mahir olanı suçlayıcı olarak niteler. Sonuçta kelamın zararı büyük ve faydası azdır. Bir gün vezir İbn Sa'dân Ebû Hayyân'dan kelamcı olan Ebû'l-Kâsım Dârikî hakkında soru sordu. Ebû Hayyân onun hakkında kötü konuştu ve ona lanet okudu. Sonra şöyle dedi: Onun kelamdaki yeri çok yüksektir, ama bununla birlikte bâtını kötü, kirli ve yakini azdır. Çünkü onun gittiği yol onu şek ve şüpheden başkasına ulaştırmaz. Zira din kendi konularında nicelik ve niteliğe dair bilgi sunmamıştır. Bu yüzden hadisçiler kelamcılardan üstündürler ve şüpheden boş bir kalp, şüpheyle dolu sineden daha güvenlidir. Cedelin asla hayır ve iyiliği yoktur. Bu yüzden şöyle söylenmiştir: Dinini kelam ile öğrenmeye çalışan mülhit olur; garip hadislerin peşinden giden yalancı olur; kimyagerlik ile mal arayan çaresiz kalır.[111]

Ebû Hayyân sadece kelamcıları eleştirmemiş ve onların yolunu yanlış görmemiş, felsefe ve dinin birbirine karıştırılmasını da reddetmiş ve demiştir ki: Şeriat sahibi, Allah tarafından gönderilmiş kimsedir, buna karşılık felsefe ehli kendilerine Allah tarafından peygamber gönderilmiş kimselerdir. Şeriat sahibinin özelliği vahiy, felsefe ehlinin özelliği araştırmadır. Bu yüzden Ebû Hayyân,

---

110 *A.g.e.*, s. 361.

111 *Berresî der Ahvâl ve Âsar-ı Ebû Hayyân Tevhîdî*, s. 70.

İhvân-ı Safâ'yı pek onaylamamış ve yollarını eleştirmiştir. Bütün bunlarla birlikte Ebû Hayyân felsefeyi sevmiş ve mantığa ve burhan ilkelerine itimat etmiştir. Daha önceden belirttiğimiz üzere, Ebû Hayyân zamanının önde gelen edebiyatçılarından olmasına, nahiv ve belagat ilimlerinde çok seçkin olmasına rağmen daima mantığı himaye etmiş, nahivciler ile mantıkçılar arasında bir çatışma veya karşıtlık konularında mantıkçıların önemine şahitlik etmiştir.

Mantığa karşı çıkan kimseler daha ziyade dinî saike sahiptir ve onlara göre nahiv ilmi Arapçanın kuralları olduğu ve Arapça ilâhî vahyin dili olduğu için mantığa ihtiyaç yoktur. Bütün hakikatler, Arapça ile ifade edilmiştir ve nahiv ilminin kurallarına dayanmak suretiyle bu hakikatler elde edilir. Pek çok nahiv ve belagat âlimi Arapçanın diğer dillerden üstün olduğuna derinden inanırlar. Eğer bir insan Ebû Osman Câhız'ın kitapları ve eserleriyle aşina olursa, bu eserlerin çoğunun Şu'ûbiyye'nin reddi ve Arapların başka milletlerden üstün olduğunu göstermek için yazıldığını kolaylıkla anlar. Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn* adlı kitabında Şu'ûbiyye ve Araplar başlığı altında bir bahis açmış ve sonrasında cahiliye devrinde ve İslam'ın ilk yıllarında yaşamış Arap hatipleri anlatmıştır. O şöyle söyler: Acaba hitabet minberleri Arap kavminden başka diğer milletler arasında var mıdır? Ona göre ahlak, edebiyat, ilim ve hikmet sahibi ümmetler sırasıyla şu dört millettir: Araplar, Hintliler, Farslar ve Romalılar. Câhız'a göre Araplar konuşma ve hitabet itibarıyla dünyanın en üstün ve yüce halkıdır. Yine o, Arapçanın dünyanın en yaygın dili olduğuna ve sözcüklerinin en mükemmel sözcükler olduğuna inanmaktadır. Ona göre Arapçada bulunan sözün oluşum kısımları, meseller ve hikmetler bütün dillerden iyidir.[112] Her halükârda nahivcilerin bir zaman dilimindeki mantık karşıtlığı inkâr edilemez bir gerçekliktir. Ne var ki nahivcilerin mantıkçılara yönelik karşıtlığı ve onlarla çatışması her ne kadar pek çok sıkıntıya sebep olmuşsa da, asla mantığın İslam dünyasındaki ilerleyişini ve gelişimini durduramamıştır.

Mantıkla ilgilenen kimseler bu alandaki çalışmalarına devam etmişler ve her geçen gün bu ilmin yaygınlaşmasına katkıda bulunmuşlardır. Tabii ki işin başında mantıkî ve felsefî anlamların Arapça kalıp içinde ifade edilmesi kolay bir iş değildi, ama tedricen ve Fârâbî gibi büyüklerin çabasıyla sıkıntılar ortadan kalkmış ve Arapça böylesi anlamları ifade etmeye hazır hâle gelmiştir. Fârâbî'nin bu konudaki çabası, onun değerli eseri *Kitâbu'l-Hurûf* ve *el-Elfâzu'l-Musta'mele fi'l-Mantık*'tan ve daha başka eserlerinden aşikârdır. "*Mevcut*" kelimesinin kullanılması, "*huve*/o" zamirinin ödünç alınması ve onun konu ile yüklem arasında Farsçadaki "...*est*/...dır" yerine kullanılması, "*hüviyyet*" ve "*inniyet*" gibi kelimelerin yapılması ve hâkezâ "*leys*/yokluk" karşılığında "*eys*/varlık" kelimesinin kullanılması vb. bu iddianın apaçık bir

112 *El-Beyân ve't-Tebyîn*, s. 32-33.

delili olacaktır. Fârâbî'nin bu alandaki çabası aklî ilimlerle ilgilenen kimseler tarafından izlendi ve büyük bilgin İbn Sînâ'nın eliyle kemal zirvesine ulaştı. İbn Sînâ'nın eserleri kendisinde her şeyin doğru yerini yeniden bulduğu bir aklî ilimler ansiklopedisidir.

Fârâbî ile İbn Sînâ arasında kendileri gibi büyük filozoflar çıkmamıştır, ama aynı zaman zarfında aklî ilimlerin hareketliliği ve aktifliği devam etmiş, Yahyâ bin Adî, İbn Zur'a ve İbnu'l-Hammâr aklî ilimlerin şerh ve çevirisiyle meşgul olmuşlardır. Elbette Ebû'l-Hasen Âmirî, Ebû Hayyân Tevhîdî ve ansiklopedistler, yani İhvân-ı Safâ göz ardı edilmemelidir. Tevhîdî'nin eserlerinde İhvân-ı Safâ'nın bazı isimleri zikredilmiş ve onların bu ansiklopediyi telifteki ortaklığı bildirilmiş ve belirtilmiştir. Burada hatırlatmamız gereken bir husus, bu zaman aralığında mantığın ilerlemesine ilave olarak, mantıkla yakınlığı olan bazı İslamî ilimler de ilerleme kaydetmiş ve kemale ulaşmıştır. Bu ilimler sırasıyla şunlardır: dille ilgili ilim ya da nahiv, farklı ekolleriyle kelam ilmi ve fıkıh usulü ilmi.

Mantığın bu ilimler üzerindeki etkisi mi daha fazladır yoksa bu ilimler mi mantığın gelişmesine ve ilerlemesine sebep olmuştur, bu meselenin de bu bağlamda ele alınması gerekir. Elbette bu meselenin ayrıntılı bir incelemesi daha fazla alan gerektirir ve bu kısa bölüme sığmaz. Nahiv ilmi ile mantık ilmi arasındaki ilişki hakkında ne denirse densin bir gerçeklik görmezden gelinemez ki o da bu iki ilim arasında ikisinin de gelişmesine faydası dokunan bir çeşit etkileşim ve etkileme-etkilenme yaşandığıdır. Elbette bu söz nahivciler ile mantıkçılar arasında bir tür mücadele ve çatışmanın yaşanmadığı anlamına gelmez. Daha önceden işaret edildiği gibi, bu ikisi arasındaki çatışma şiddetliydi ve önemli ve çok sayıda münazarayı vücuda getirdi. Zikredilmesi gereken şu ki nahivci ve mantıkçı arasındaki mücadele ve çatışma daha ziyade Şeyh-i Reîs İbn Sînâ'nın zamanından önce cereyan etmişti, ama İbn Sînâ'dan sonra mantık meseleleri konusunda bir tür hareketsizlik ve durgunluk ortaya çıktığı bir aşamaya gelinmiştir. Bu durumun sebebi İbn Sînâ'dan sonra onun mantıktaki yaklaşımlarını tartışmaya açma veya mantık meselelerinde yeni bir iddiada bulunma ve yeni bir söz söyleme cesaretine daha az sayıda kimsenin sahip olmasıdır. Bu hareketsizlik ve durgunluk İbn Rüşd'ün ve Şihâbeddîn Sühreverdî'nin zamanına kadar devam etmiştir.

Şüphesiz bu müddet zarfında mantık alanında kalem oynatan ve önemli eserler veren büyük kimseler ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında İbn Hazm, Gazâlî ve İbn Bâcce sayılabilir. Doğrudur, bu kişiler mantık alanında önemli kitaplar yazmışlardır, ama genelde özel bir gaye gütmüşler ve mantığı kendi amaçlarını ispatlamak için kullanmışlardır. Gazâlî, filozoflara olan bütün karşıtlığına ve düşmanlığına rağmen mantığı öven ve onun meselelerine değer veren

kimselerdendir. O mantığı ilâhî vahiyden alınmış sayacak kadar övmüştür. Gazâlî'nin mantığa bu kadar önem ve itibar atfetmesinin sebebi İsmailî düşünürlerle ilmî mücadeleye tutuşması, imamet meselesini itibardan düşürmeye ve İsmailîlerin derin imamet inancını zedelemeye çalışmasıdır. Onun bu iş için naklî ilimlerde bulamadığı bir silaha ihtiyacı vardı. Gazâlî, İsmailî düşünürlerle mücadele ve münazara etmek için mantığı araç olarak kullanmaktan başka çare göremedi ve burhanî bir yöntem ve üslup ile onların imametle ilgili inançlarına zarar verdi. İşte bu sebeple Gazâlî mantık alanında kitaplar yazdı ve Yunanca "logos" kelimesinin çevirisi olan mantık yerine "mîzân/ölçü", "miyâr/ölçüt", "mihakku'n-nazar/düşüncenin mihenk taşı" kabilinden kelimeler kullandı.

Bu satırların yazarı bu konuda bir çalışma yapmış ve Gazâlî'nin mantığa ilişkin konumunu *Mantık ve Ma'rifet der Nazar-ı Ğâzâlî* (Gazâlî'ye Göre Mantık ve Bilgi) adlı kitapta açıklığa kavuşturmuştur.

17

İBN HAZM ZÂHİRÎ'NİN DİN VE MANTIK KONUSUNA YAKLAŞIMI

Önceki bölümde, tarihin belli bir döneminde, özellikle Fârâbî ile İbn Sînâ arasındaki zaman aralığında, nahivciler ile mantıkçılar arasında ciddi bir çatışma ve tartışma olduğunu, bu tartışma ve çatışmanın pek çok problem doğurduğunu ifade etmiştik. Elbette mantığa karşı çıkanlar sadece nahivciler değildi. Bilakis pek çok kelamcının da Aristo mantığıyla kafası uyuşmuyordu. Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal*'deki sözlerini kabul edecek olursak, kelamcıların filozoflara ve mantıkçılara düşmanlık yaptıkları açıkça görülür. Şehristânî şöyle söyler: Mu'tezile'nin büyükleri ve şeyhleri tercümeler yoluyla Yunan filozoflarının görüşleriyle aşina oldukları zaman, bazı felsefe meselelerini kendi meseleleriyle karıştırdılar ve bu karıştırmadan "kelam" adını verdikleri bir ilim ortaya çıkardılar. Şehristânî kelam ilminin bu şekilde isimlendirilmesiyle ilgili olarak iki açıklama zikreder:

Birinci açıklama: Bu ilimde pek çok anlaşmazlığa ve çekişmeye sebep olan ilk mesele Allah Teâlâ'nın kelamıydı.

İkinci açıklama: Kelamcılar filozoflarla karşılaşmak istediklerinde ve filozofların kendi ilimlerinin bir kısmına mantık adını verdiklerini gördüklerinde,

kendi ilimlerine kelam adını vermek istediler ki filozoflara muhalefetlerini gösterebilsinler. Zira mantık sözcüğü kelam sözcüğü ile eşanlamlıdır ve kelamcılar kendi ilimlerinde filozofların ıstılahını kullanmak istemediler.[113]

Önceki bölümde İbn Sînâ'dan sonra durumun geçmişe göre bir ölçüde farklı olduğuna ve kelam ilmi alanında mantığa çok yakın olan ve bu ilmi çok öven büyük şahsiyetlerin ortaya çıktığına işaret etmiştik. Gazâlî mantığa öylesine yakınlık hissediyordu ki bu alanda birkaç kitap yazmanın yanında, filozofların hatasının kendi bahislerinde mantığa sadık kalmamak olduğunu söylüyordu. Yine o, filozoflar onun inancına göre mantık kurallarına uygun davranmadıklarından dolayı filozofların sözünü "*tehâfüt*/tutarsızlık" olarak nitelendirmiştir. O, *el-Mustasfâ* kitabında mantıktan faydalanmış ve fıkıh usulünü mantığa yaklaştırmıştır.

Buna göre Gazâlî'nin mantığın yaygınlaştırılmasında ve şeriata yaklaştırılmasındaki rolü çok önemli ve esaslıdır. Bu yakınlaştırmanın meyveleri ve sonuçları hakkında konuşmak istersek, detaylı ve farklı yönleri kapsayan bir çalışmaya ihtiyaç duyarız. Ancak gözden kaçırılmaması gereken husus, Gazâlî'den önce İbn Hazm Zâhirî'nin bu yoldan gitmiş olması ve mantığı şeriata yaklaştırmak için çok çaba harcamış olmasıdır. Zâhirî mezhepli bu düşünür mantığa dair *et-Takrîb li Haddi'l-Mantık* adlı bir kitap yazmış ve orada nahiv ilmini mantığa yaklaştırmasına ilave olarak, fıkhî örnekleri çokça kullanmıştır. İbn Hazm'ın bu çalışması onun Zâhirî mezhebinden ve Ebû Süleymân Dâvud bin 'Alî bin Halef Zâhirî Isfehânî'nin sıkı bir takipçisi olduğunu bildiğimizde daha iyi anlaşılmaktadır. Bu kimselere Zâhirî denilmesinin sebebi, Kur'ân ve hadisin sadece zâhirine, yani dış anlamına inanmaları ve içsel anlamını kabul etmemeleridir. Zâhirîlik mezhebinin takipçilerinin inançlarından ikisi, Cuma namazının farz-ı ayn olduğuna inanmaları ve kıyası reddetmeleridir.[114] Burada, İbn Hazm'ın Zâhirîlik mezhebini izlemekte istikrarlı ve gayretli olmasına rağmen niçin mantık ve felsefeyi övdüğü ve niçin eskilerin ilimlerinin faydalarına inandığı sorusu sorulabilir. Buna cevap olarak İbn Hazm'ın gençlik yıllarında Kurtuba'da ilim öğrenmeye kendini verdiği ve hicrî kamerî 401 yılına kadar bu yolda çok çaba harcadığı söylenmiştir. O günlerde pek çok kimsenin araştırıp incelemeksizin eskilerin ilimlerine (mantık ve felsefeye) yönelik olarak düşmanlık ettiğini ve bu ilimlerin İslam şeriatına aykırıymış gibi tepki gösterdiklerini ve bu ilimlerle uğraşan kimseleri dinden çıkmış gibi düşündüklerini fark etmiştir. Elbette felsefe ve mantığa yönelik bu kötümserlik Endülüs çevresinde yaygınlık kazanmıştı ve bu durum İbn Hazm'ın merak duygusunu harekete geçirmiş ve araştırmaya koyulmuştu.

---

113 *El-Milel ve'n-Nihal*, s. 36.

114 Şerîf Yahyâ el-Emîn, *Mu'cemu'l-Fıraki'l-İslâmiyye*, s. 165.

O hayatının bu aşamasında felsefe ve mantık tahsili yaptı ve çabucak felsefe ve mantığın sadece İslam şeriatına aykırı olmamakla kalmayıp mantığın doğru dinî görüşü yanlışından ayırmaya imkân veren bir ölçüt olduğunu anladı. İbn Hazm'ı mantık tahsiline teşvik eden bir diğer itki başka mezheplerin ehliyle mücadele ve münazara yapmak için gerekli gücü kazanmaktı. Bu iki etken İbn Hazm'ı mantık ilmi öğrenmesine ek olarak bu alanda kitap telif etmesine ve başkalarına mantık ile şeriat arasında hiçbir aykırılığın ve zıtlığın olmadığını göstermesine de sebep oldu.

O *Merâtibu'l-'Ulûm* adlı risalesinde muhataplarına ve okuyucularına okumayı, yazmayı, nahiv ilminin esaslarını, lugat ve şiiri öğrendikten sonra mantığın tanımlarını, cins ve türler ilmini, tek tek isimleri, önermeleri, öncülleri ve sonuçları araştırıp öğrenmeyi, böylece burhan ile mugalata arasındaki farklılık olduğunu söyleyebilmeyi ve onları birbirinden ayırt edebilmeyi tavsiye etmektedir. Zira bu ilim hakikatleri elde edebilmekte ve onları bâtıl şeylerden ayırt edebilmektedir.

İbn Hazm eskilerin ilimlerinin doğruluğu ve yanlışlığı hakkında soru soran birine şöyle cevap vermektedir: Eskilerin ilimleri Platon ve Aristo'nun haklarında söz söyledikleri felsefe ve mantıktır. Bu ilimlerin yüksek ve iyi bir konumu vardır, zira cins ve türlerden kişilere, cevher ve arazlarına kadar âlemin bilgisi bu ilimlerden elde edilir. Bu ilimlerden burhan öğrenilir, burhan ile de hakikatler hakikat olmayan şeylerden ayırt edilir. Buna göre hakikatlerin belirlenmesinde bu ilimlerin faydası çoktur.[115]

İbn Hazm *et-Takrîb li Haddi'l-Mantık* kitabının başında Yaratıcıya hamd ve övgüsünü sunduktan sonra ilim ve tefekkürle alakalı olan ve isimlerin bilgisi ve varlıkların ifadesinden bahseden Kur'ân ayetleri nakleder. O sonra şöyle konuşur: Varlıkların yönlerindeki farklılık ve anlamlarının ayrılığı isimlerin farklılığından söz edilmesine sebep olmuştur. O bu bağlamda, bir insanın anlamların farklılığını kavramasa ve nesnelerin tek bir isim altında toplandığını bilmese dört ayaklı hayvanlardan farkı kalmayacağını söyler. İbn Hazm bu ifadelerde mantık ilmine işaret etmiş ve ima yoluyla onun faydalarını hatırlatmıştır. O burada bir mesele gündeme getirir ve der ki: "Bir insan selef-i sâlih arasında mantık ilmi hakkında söz söylemiş kimseler var mıdır, diye soracak olursa", çok geçmeden hemen cevap verir: "Mantık ilmi her akıllı insanın tabiatında gizlenmiştir, bu sebeple zeki ve anlayışlı insan zihni Allah'ın ona yerleştirdiği şeye, ki ona anlayış ve bilginin genişlemesi denilebilir, ulaşabilir. Elbette cahil kimse kendisini uyarmamız gereken görme engelli biri gibidir. İbn Hazm burada selef-i sâlihin hakkında konuşmadığı şeyin sadece mantık olmadığını, başka ilimlerle ilgili olarak da durumun böyle olduğunu

115 İbn Hazm, *Resâil*, thk. Dr. İhsân 'Abbâs, c. 4, s. 34-35.

ilave eder. Selef-i sâlihten hiçbiri, yani Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ashabından hiçbiri nahiv ilmiyle ilgili olarak araştırma inceleme yapmamış, ancak Müslümanlar bu meseleye dikkat ettiklerinde ve kelimelerin sonundaki harekelerin ve i'râbın farklılığının anlam farklılığına sebep olduğunu gördüklerinde nahiv ilmine dair kitaplar yazmaya koyulmuşlar, böylece kelimelerin sonundaki hareke farklılıklarından doğabilecek hataları engellemeyi ve Hakk'ın kelamının doğru anlaşılmasını hedeflemişlerdir.

İnsanlar nahiv ilminin kurallarını bilmezlerse Allah kelamını doğru anlayamazlar, yanılgıya düşerler ve yanlış anlarlar. Bu söz sözlük ilmi ve fıkıh ilmi gibi diğer ilimler hakkında da geçerlidir. Zira Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ashabı Allah kelamını ve vahiy haberini Hz. Peygamber'in (s.a.s.) mübarek dilinden işitmekle bu ilimlere muhtaç değillerdi ve bu ilimleri bilmemek asla onların yanılmasına ve yanlış anlamasına sebep olmuyordu. Ancak sahabenin zamanından sonra gelen kimseler bu tür ilimlere muhtaç idiler ve doğru anlamak ve her türlü yanlışı ortadan kaldırmak için o ilimleri öğrenmeleri gerekti. Şüphesiz bir insan bu tür ilimleri bilmezse, yanlış anlar ve büyük hatalar işler. İbn Hazm'a göre mantık ilmi de bu ilimler zümresine dâhildir ve insanlar bu ilmi bilmezlerse mugalataya düşebilir, saf olanı saf olmayandan ve doğruyu yanlıştan ayıramayabilirler. İşte burada insanlar şaşırmakta ve kaçınılmaz şekilde dinî inançların temelleri ile ilgili olarak taklit yolunu ve başkalarının körü körüne peşinden gitmeyi kabul etmektedir.

İbn Hazm dinin esasları ile ilgili olarak taklidi kötü ve uygunsuz görmekte ve insanın kendini bu uçurumdan kurtarması gerektiğine inanmaktadır. O sonrasında, şimdiye kadar zikredilen ve gelecekte açıklayacağımız delillerle mantık ilmine dair kitap yazmayı gerekli gördük, der.[116]

İbn Hazm *et-Takrîb li Haddi'l-Mantık* kitabının başında çok önemli bir başka konuyu daha ele alır. Onun bu kitapta yer verdiği meseleye önceki ve sonraki İslam filozoflarından pek çoğunun eserlerinde yer verilmiştir. Ancak İbn Hazm'ın ifade şekli diğer Müslüman düşünürlerin söylediklerinden farklıdır. Başka Müslüman düşünürlerin eserlerinde varlık dört kısma ayrılır: somut varlık, zihinsel varlık, sözde varlık, yazıda varlık. Sonra bu kısımların her birinden bahsedilir. İbn Hazm bu meseleyi dört bölüm hâlinde ele almaz, bilakis "ifade biçimlerinin mertebeleri"nden bahseder ve ifade mertebelerini dört aşamaya ayırır. Ona göre ifade biçimleri bu dört kısımdan ne fazla ne de eksiktir. O bu dört ifade biçiminden birisi zarar görürse veya bozulursa, aynı ölçüde ifadenin de eksikliğe düşeceği gerçeğini kavramıştır.

Bu dört ifade biçimi şunlardır:

116 *Resâil*, c. 4, s. 94.

1) Varlıklar vardır ve var olmaları yönünden gerçektirler. Zira varlıklar var olduklarında onları ifade etmek mümkün olur. Hatta ifade eden var olmasa dahi. Bu, ifadenin aşamalarından ilkidir. Eğer bir şey var olmazsa, onu ifade etmenin yolu olmayacaktır.

2) İfade edilen şey, ifade sahibi nezdinde açık olur, şekil ve nitelikleri nefsin levhasına ve zamirine intikal eder. Bu nefse intikal ve yerleşme akıl aracılığıyla gerçekleşir ve bu akıl, nâtık nefislerin diğer nefislerden ayrılmasına sebep olur. Bir şey nâtık nefiste açıklık ve netlik aşamasına ulaşmadıkça bilgi ortaya çıkmaz, bilgi var olmadıkça da haber vermek ve iletmek mümkün olmaz.

3) Kesik harflerden oluşan kelimeler, konuşan kişinin kendisi vasıtasıyla, kalbinde açıkça sahip olduğu şeyi muhatabının zihnine naklettiği bir araçtır. Elbette bu kelimelerde konuşan ile dinleyen arasında konum bakımından bir tür ittifakın var olması gerekir. İbn Hazm bu ifade aşamasında şu ayete dayanır ve kendi iddiasına delil getirir: "Biz her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik."[117]

4) Dördüncüsü, konuşan ile dinleyen arasında üzerinde ittifak edilen işaretlerdir. İşaret türleri arasında en önemli araç, yazma işlevi gören çizgidir. İbn Hazm yazı kullanılmasaydı, asırların ve geçmiş ümmetlerin haberlerinin elimize ulaşamayacağını vurgular. Bir başka deyişle, bizi tarihî olaylara ve geçmiş akımlara vâkıf kılan en önemli araç yazıdır. Bu da elbette çok büyük bir faydadır.

İbn Hazm Zâhirî'nin ifadenin yönleri konusundaki düşüncelerinin özeti budur. Daha önce işaret edildiği gibi, diğer İslam düşünürlerinin somut varlık, zihinsel varlık, sözde varlık ve yazıda varlık adı altında ele aldıkları mesele İbn Hazm'ın kitabında ifadenin dört yönü olarak ele alınır. Bu isimlendirme farklılığı basit ve temelsiz bir şey değildir, bilakis bu tercih, ifadenin İbn Hazm nazarındaki önemini göstermektedir. O ifadenin hakikatine dayanır, bir şeyin somut varlığının ve dışsal gerçekliğinin ifadenin hallerinden olduğuna inanır ve dörtlü aşamanın ilki sayar. Bir şeyin somut gerçekliğinin ve dışsal varlığının, ifadenin yönlerinden sayılması basit bir mesele değildir, bilakis derin ve kapsamlı konulara götürebilir. Günümüzde fenomenoloji alanında "yönelimsel varoluş (*kevn-i iltifâtî*)" adı altında ele alınan problem, bu mesele ile irtibatsız değildir. Kaba olgu (*vâkı'iyyet-i hâm*) ve kaba olmayan olgudan bahseden kimseler, İbn Hazm'ın bahsettiği şeylere yakın düşebilirler. Biz burada bu meseleye girmeyeceğiz, zira bu konu hem bu bölümün dışındadır, hem de kapsamlı bir çalışma gerektirmektedir.

---

117 İbrâhîm Sûresi, 4.

Söz ile yazı arasındaki fark konusunda da İbn Hazm'ın dikkat atfetmediği geniş tartışmalar yapılmıştır. Bu meseleye aşinalık kazanmak isteyen ve söz ile yazı arasındaki farkı derinlemesine araştırıp öğrenmek isteyen kimseler Molla Sadrâ'nın (ö. h. 1050) tefsir ve felsefe alanındaki eserlerine baksınlar. Bu ilahiyatçı filozof bu meseleden ayrıntılı olarak bahseder ve ince ve değerli konuları okuyucusunun önüne serer.

İbn Hazm ifadenin yönlerine dair bahsini tamamladıktan sonra, önceki filozofların eserlerini ele alır ve bu büyüklerin çok sayıda kitaplarında pek çok meseleyi tanıttıklarını ve onlara dair problemleri giderdiklerini söyler. Bu kitaplar sayesinde pek çok fayda elde edilmiş ve pek çok problemimiz çözülmüştür. Bu kitaplar arasında Aristo'nun mantık hakkında yazdığı sekiz kitabı yer alır. O sonrasında, gözlemlediğimiz kadarıyla zamanımız insanları bu kitaplara nispetle dört gruba ayrılır, der:

Birinci grup: Bu kitapları inceleyip araştırmadan ve içeriklerini anlayıp kavramadan küfür ve ilhat içerdiğini düşünen ve tabiaten bu eserleri reddeden kimseler.

İkinci grup: Bu eserlerde yer verilen konuların saçmalık olduğunu ve bir anlam ifade etmediğini söyleyen kimseler. Pek çok insan bilmediği şeye düşmanlık yapmıştır. Bazen bu düşmanlık yerme ve kötüleme olarak ortaya çıkmıştır.

Üçüncü grup: Sağlıksız akılla ve nefsin hevasıyla bu kitapları okuyup incelerler, ama kalpleri başkalarını hafife alma ve küçümsemeyle dolu ve kulakları cahillerin sözünü dinlemeye hazır olduğu için bu kitapların içerdiği konuları doğru dürüst anlamadan onların üzerinden geçerler ve onları düzgünce anlamış gibi yaparlar, oysa bu kitapları anlamaktan en uzak kimseler onlardır.

Dördüncü grup: Temiz bir zihinle ve saf bir düşünceyle bu kitapları inceleyen ve yazarlarının demek istediklerini doğru biçimde anlayan kimseler. Bu incelemenin neticesi zorunlu ve sağlam burhanlarla Yaratıcı'yı ispata nail olmaları Hakk'ın âlemdeki tesir ve tedbirini müşahede etmeleridir. Bu kimseler bu kitaplardan öyle faydalanırlar ki onları kendileri için iyi bir arkadaş, öğüt veren ve şefkatli bir dost olarak görürler.

Bu söylenilenlerden hareketle, İbn Hazm'ın dördüncü grupta yer aldığını söyleyebiliriz. Çünkü o, eskilerin kitapların doğru şekilde faydalanmış ve onların içeriğini durumları uygun kimselere onların dil ve düşünce yapısına uygun bir şekilde açıklamıştır. O bu kitaplardaki konuların sadece bir ilim için değil, bütün ilimler için faydalı olduğunu ve o ilimlerin düzeltilmesinde kullanılabilececeğini iyi biliyordu. İbn Hazm eskilerin kitaplarını okuyup incelemek ve *et-Takrîb li Haddi'l-Mantık* kitabını yazmak suretiyle zamanının Endülüs âlimlerinden ayrılmış ve gerçekte onlara üstünlük kazanmıştır. O mantık

meselelerini insanların zihinlerine yaklaştırmaya çalışmış ve bu maksatla konuları anlatırken şer'î örneklerden çokça yararlanmış ve mantıksal hakikatleri elden geldiğince genel halkın anlayabileceği ifadelerle anlatmıştır. O özet yazımdan ayrıntılı anlatıma geçmiş ve kapalı bir nokta bırakmamıştır.

İbn Hazm iki bağlamda kendi çağının fakihleri karşısında yer almış ve sebat göstermiştir:

O, birinci konuda felsefe ve eskilerin ilimlerinin, ilim öğrenen kimselerin öğrenmesi ve habersiz kalmaması gereken ilimler arasında yer alması gerektiği hususunda ısrar etmiştir.

İkinci bağlamda, her türlü şek ve şüpheyi mantık ilminden uzaklaştırmaya çalışmış ve mantığı kategorilerin, önermelerin ve mugalata türlerinin anlaşılmasında faydalı ve etkili bir araç olarak tanıtmıştır.

İbn Hazm her iki bağlamda da tecrübelerinin dışına çıkmayacak şekilde konuşmaktadır. O eskilerin ilimlerini savunma siperinde oturmasına ve aklî bilgileri ve mantıkî meseleleri himaye etmesine rağmen asla kendi Zâhirî mezhebini terk etmemekte ve bu fıkhî-kelamî mezhebin kurallarından sapmamaktadır. Bu sebeple bu yüce makamlı âlim, ilmî ve dinî yaşantısında insanları şaşkınlığa sevk etmiş ve onların dikkatini kendine celbetmiştir.

Endülüs'te felsefe ve mantığa daha az ehemmiyet verildiği akılda tutulmalıdır. Dördüncü hicrî yüzyılda felsefe ve mantık öğretimi ile meşgul olan en meşhur kişi, Ebû'l-Kâsım Mesleme bin Ahmed Mecrîtî idi. Pek çok Endülüslü filozof bu üstadın huzurunda öğrenim görmüş ve aklî ilimlerden faydalanmıştır. Endülüs'te birinci nesil mantıkçılar şunlardır: İbn ʻAbdûn el-Cebelî, Ömer bin Yûnus bin Ahmed Behrânî, Ahmed bin Hafsûn, Ebû ʻAbdillâh Muhammed bin İbrâhîm el-Kâdî, Ebû ʻAbdillâh bin Mesʻûd el-Becâî, Merkûs olarak bilinen Muhammed bin Meymûn ve Saʻîd bin Fethûn Serakustî.

İbnu'l-Kettânî bu büyüklerin yanında mantık tahsili yapmış İbn Hazm'ın büyük hocası olmuştur. İki Yahudi mantıkçı da Endüslü mantıkçılar arasında yaşamıştır ki Müneccim bin el-Kavvâl ve Mervân bin Cenâh'tan ibarettir. Müneccim bin el-Kavvâl Serakusta'da (Zaragoza) oturuyordu ve mantık alanında soru-cevap yöntemiyle bir kitap yazmıştı.[118]

Bu söylenilenlerden hareketle, İbn Hazm'ın Endülüs'ün üçüncü nesil mantıkçıları arasında yer aldığı söylenebilir. Elbette o kendi çağında seçkindi ve herkesten daha meşhurdu. Burada yer vermek istediğimiz bir mesele İslam âleminin doğusunun mantık eserlerinin ne ölçüde Endülüs'te tanınıp bilindiğidir. Bu soruya ne Kadı Sâʻid Endelüsî, ne de İbn Hazm cevap verir.

---

118 İbn Hazm, *Resâil*, c. 4, s. 38.

Bu soruya tahminen cevap veren kimseler Doğu'dan Batı'ya yolculuk yapmış ve tercüme edilmiş bazı mantık kitaplarını yanlarında götürmüş Harrânî ve İbn Abdûn el-Cebelî'dir. İbn Hazm'ın bu kitaplardan bazılarını görmüş olması uzak bir ihtimal gibi görünmemektedir. Bazılarına göre İbn Hazm'ın muttali olduğu Doğulu eserlerden biri, İbn Şirşîr olarak bilinen Ebû'l-'Abbâs'ın mantığın reddine yazdığı kitaptır. Ebû'l-'Abbâs Şerşîr, Aristo mantığını eleştiren ve ona yönelik reddiye yazan kimselerdendir. Nahivcilerden Ebû Sa'îd Sîrâfî mantıkçı Mettâ bin Yûnus ile yaptığı münazarasında Ebû'l-'Abbâs'ın kitabını şahit getirmiştir. Elbette İbn Hazm, Ebû'l-'Abbâs'ın bazı görüşlerini safsata/sofistik delil olarak değerlendirmiştir.[119]

119 İbn Hazm, *Resâil*, c. 4, s. 38.

18

İBN HAZM VE FELSEFÎ DÜŞÜNCELER

Önceki bölümde İbn Hazm'ın eskilerin ilimlerini, yani felsefe ve mantığı savunduğunu ve bu ilimlerin şeriata aykırı olmadığına inandığını belirtmiştik. Ancak bu düşünürün eserlerine müracaat ettiğimizde, onun bir kısım felsefî meselelerde acemi olduğunu ve onları derinlemesine anlayamadığını görüyoruz. İbn Hazm'ın felsefî meseleleri kavramadaki yetersizliği iki sebebe racidir:

1) Birinci olarak İbn Hazm, Zâhirî mezhebindendi ve Ebû Süleyman Dâvûd bin Ali bin Halef Zâhirî'nin tâbilerindendi. Açık olduğu üzere bu mezhep, zâhirî/dışsalcı olmanın mahiyeti gereği düşüncenin alanını daraltmış ve derin düşüncelerin kapısını kapalı tutmuştur. Zira düşünce derinleştiği zaman işlerin dış kabuğunu geçmekte ve işlerin iç yüzünü düşünmektedir. Yüzeysellik ve derinlik, işlerin zâhiri/dış yüzü ve bâtını/iç yüzü ile ilişkilidir ve işlerin bâtını inkâr edildiği yerde, düşüncenin derinleşmesine de yer olmayacaktır.

2) İbn Hazm'ı derin felsefî meseleleri anlamakta zayıf kılan bir diğer etken onun mahir bir üstadın ve güçlü bir filozofun yanında öğrenim görmemiş olmasıdır. Yukarıda İbn Hazm'ın mantıktaki tanımları İbnu'l-Kettânî'den öğrendiğini zikretmiştik. O bir başka hocasından daha bahseder ki künyesi Ebû'l-Futûh, adı ise Sâbit bin Muhammed el-Cürcânî'dir.[120] Görünen o ki bu

120 *A.g.e.*, s. 39.

iki hocası daha ziyade mantıkçıydı ve felsefeyle meşguliyetleri daha azdı. Bu yüzden İbn Hazm da daha ziyade mantıkla uğraşmıştır, felsefe konusunda kendisinden parlak sözlere sahip değiliz. Elbette İbn Hazm felsefe konusunda müstakil bir eser telif etmemiştir, ancak eserlerinin arasında bazı felsefî meselelere işaret etmiştir.

Örneğin o meşhur *et-Takrîb li Haddi'l-Mantık* kitabında kategorilerden bahsederken edilgenlik meselesini ortaya atmakta ve edilgenin sadece etkilenen olmadığına, aynı zamanda kendi etkenini etkilediğine inanmaktadır; bununla birlikte edilgenin etken üzerindeki etkisi, etkenin edilgen üzerindeki etkisinden azdır.[121] İbn Hazm'nın burada ifade ettiği şey karşılıklı etkileme ve etkilenme adı altında ele alınan şeydir. Ancak felsefenin ilkeleriyle aşinalığı olan kimseler, edilgenin, edilgenliği kabul etmesi yönünden etken ve etkileyici olamayacağını, ama bir başka yönden bir tür etkiye ve etkenliğe sahip olabileceğini gayet iyi bilirler. Aklî şeylerle ilgili olarak yönler ve bakımlar meselesi çok önemlidir. Yönlerin ve bakımların görmezden gelindiği yerde felsefe de olmayacaktır. Her halükârda İbn Hazm edilgeni edilgen olduğu yönden etken ve etkili kılmakla kendisini felsefeden ve aklî ilkelerden uzaklaştırmıştır.

İbn Hazm *et-Takrîb li Haddi'l-Mantık* kitabının bir başka yerinde kıyas meselesini gündeme getirmiş ve onu şeriatta reddedilmesi gereken bir şey saymıştır. O şöyle söyler: Şeriatlarda hiçbir şekilde sebeplilik yoktur ve Allah'ın emir ve yasaklarından başka bir şey ilâhî hükümlerin sebebi olamaz. Zira akılda bir şeyin haram, başka bir şeyin helal oluşunun sebebi olacak bir şey yoktur. O sonra şöyle ekler: Eğer illet ile kastedilen, daima malulünü beraberinde bulundurmak ise, bu anlamın sadece fizik âleminde var olduğunu kabul etmeliyiz. İbn Hazm'a göre sebeplilik fizik âlemi ile sınırlı olduğundan, fizik âlemi dışında illet adı kullanılamaz. Çünkü bir ismin iki farklı anlamda kullanılması mugalataya sebep olur, mugalata ise insanların yolunu şaşırmasının sebebidir.[122] Görüldüğü gibi, İbn Hazm sebepliliği tabiat alanıyla sınırlı saymakta ve onun tabiat âleminden başkası hakkında kullanılmasını caiz görmemektedir. Bugünkü dünyada ve Batılı düşünürler arasında İbn Hazm'ın sebeplilik ve sebepliliğin tabiat âlemine has olduğu görüşünü benimseyen kimseler çıkmaktadır. Ancak bu sözün hiçbir şekilde felsefî bir temeli yoktur. Zira varlıkların illet/sebep ve malul/sonuç olarak ikiye ayrılması, varlığın birincil ayrımlarındandır, varlığın birincil ayrımları ise felsefenin birincil meselelerini teşkil eder. Bu meseleler *umûr-ı âmme*/genel ontolojik hakikatler kategorisinde yer alır, bu hakikatler ise varlığın özel bir kısmı ile sınırlı değildir. Sebep,

---

121 İbn Hazm, *Resâil*, c. 4, s. 172.

122 İbn Hazm, *Resâil*, c. 4, s. 303.

kelimenin gerçek anlamıyla varlık verendir, varlık verme işini yapan da gayb âleminden başkasından gelmez. İbn Hazm sebebi hem tabiat âlemi hakkında hem de tabiat âlemi dışında kullanılmasını lafzî iştirâk/sesteşlik olarak saymakta, bu da onun varlığın manevî iştirâkini [yani farklı şeylere aynı anlamda "vardır" denildiğini] kabul etmediği anlamına gelmektedir. Varlığın manevî iştirâkini inkâr etmenin ise felsefenin ilkeleriyle uyumlu olmayan pek çok probleme yol açtığı müsellemdir. Elbette bu tür meseleleri ortaya atmak İbn Hazm'ın zihin dünyasından çok uzaktır ve onun gibi birinin varlığın manevî iştirâkini benimsemesi beklenemez.[123]

İbn Hazm eserlerinde öyle meselelere yer vermektedir ki sadece felsefedeki zayıflık ve yetersizliğini değil, akıl ve mantığa güvensizliğini de göstermektedir. O, *Risâletu'l-Beyân 'an Hakîkati'l-Îmân* adlı risalesinde aklı nefse yüklenen araz saymaktadır. İbn Hazm'ın bu sözle kastettiği akıl araz olduğu için, bir şeyin haramlığına ya da helalliğine hükmedemeyeceğidir. Onun inancına göre akıldan sâdır olan tek fiil, eşyanın keyfiyetini/niteliğini olduğu hâl üzere bilmektir. Akıldan bütün çıkabilecek şey budur ve ondan, başka bir iş çıkmaz.[124] İbn Hazm'ın akıl hakkındaki ifadesi bir ölçüde müphemdir ve bu konuda hüküm vermeyi zorlaştırmaktadır. Zira akıl varlıkların keyfiyetini nasılsalar öylece idrak eder derken "keyfiyet" kelimesiyle ne kastettiğini açıklamamaktadır. "Keyfiyet/nitelik" kelimesiyle kastedilen kemiyet/nicelik ve diğer arazlar karşısında yer alan bir araz kategorisi ise, aklın niçin bütün kategoriler arasından sadece keyfiyeti/niteliği idrak ettiği problemiyle karşı karşıya kalınır. Ayrıca "nasılsa öylece" kaydı da araz anlamındaki keyfiyet ile pek uyumlu değildir. Ama eğer İbn Hazm keyfiyet kelimesinden nesnelerin mahiyet anlamında nasıllığını kastediyorsa, bu durumda "nasılsa öylece" kaydı çok uygun olur ve akıl hakkındaki sözü sağlam bir söz olur. Bu durumda İbn Hazm'ın sözüne gelebilecek eleştiri, akıl eşyanın mahiyetini nasılsa öylece idrak ettiği vakit, aklın artık nefse yüklenen bir araz sayılamayacağıdır. Zira eşyanın mahiyetini kavrayan bir şey gerçekte o şeyleri bir şekilde kuşatır ve onlara yukarıdan bakacaktır. Bu durumda eşyanın cevhersel mahiyetleri kendisi araz olan bir şey tarafından idrak edilmesi nasıl mümkün olur? Buna

123 Lafzî iştirâk, örneğin "saç" kelimesinin hem baştaki tüye, hem de saçmak fiilinin emir hâline delalet etmesidir. Yani iki sözcük arasındaki tek benzerlik ses düzeyindedir, anlama varmamaktadır. O yüzden buna Türkçede sesteşlik veya eşseslilik denir. Buna karşılık manevî iştirâk, bir sözcüğün farklı şeyler hakkında aynı anlama gelecek şekilde kullanılmasıdır. Örneğin kırmızı, elma için de bayrak için de aynı anlama gelir. Varlık için de aynı durum söz konusudur. Ahmet vardır, ağaç vardır, kitap vardır, denildiğinde, varlık bütün bu konular için aynı anlama gelir. Bir başka deyişle Ahmet'in varlığı ile ağacın varlığı arasındaki ilişki iki "saç" arasındaki ilişki gibi değildir. Manevî iştirâke, lafzî iştirâke eşseslilik denilmesinden hareketle eşanlamlılık diyemiyoruz, çünkü sözcük Türkçede müteradif anlamında kullanılmaktadır. Anlamdaşlık da dyemiyoruz, çünkü Türkçede böyle bir kullanım bildiğimiz kadarıyla yoktur [*mütercimin notu*].

124 İbn Hazm, *Resâil*, c. 4, s. 196.

göre İbn Hazm'ın akıl hakkındaki düşünceleri sağlam ve muteber değildir, büyük filozofların bakış açısı itibarıyla reddedilmiştir.

İbn Hazm *Risâletu'l-Beyân 'an Hakîkati'l-Îmân*'ının bir başka yerinde ortaya attığı bir mesele onun burhana güvensizliğini açığa çıkarmaktadır. Ona göre peygamberler gönderilmeden önce Allah'ı bilmek hiçbir şekilde vacip ve gerekli değildir. O bu iddiasını "Biz peygamber göndermedikçe azap etmeyiz"[125] ayetine dayandırır. İbn Hazm'a göre bu ayet peygamberin daveti olmaksızın Allah'ı bilmenin vacip olmadığına delalet etmektedir. O bu konuyu açıklarken Allah'ı bilmenin vacip oluşunun bir fiil olduğunu, her fiilin de bir vacip kılıcıya ve gerektiriciye ihtiyacı olduğunu ilave eder. Sonra da bu bilginin delilinin ve vacip kılıcısının ne olduğunu sorar.

Eğer bu bilgiyi Allah vacip kılmıştır denilirse, cevaben Allah'ın bu bilgiyi vacip kıldığını nasıl bildiğimizi sorarız. Bu bilgiyi aklın zorunluluğu vacip kılmıştır denilirse, cevaben burada akılda hiç var olmayan bir şey aklın uhdesine verilmiştir, denilir. İbn Hazm burada insanların genelinin, muhaddis, fakih, Hâricî veya Şiî olması fark etmeksizin, ilâhî peygamberler ve elçiler gelmeden önce Allah'ı bilmenin vacip ve gerekli olmadığı hususunda ittifak ettiğini iddia eder.

Eğer akıl Allah'ı bilmeyi vacip ve gerekli görürse, cevaben aklın asla bir şeyi vacip veya haram kılamayacağı ve böyle hükümler vermeye onun gücü olmadığı söylenir. Burada şeriatın açık ve görünen anlamının Allah'ı bilmenin burhan ve delil yoluyla gerekli olduğuna delalet ettiği söylenebilir, zira bir Kur'ân ayetinde "Allah'tan başka ilah olmadığını bil" buyurulmuştur.[126] Bu ayetin delalet ettiği anlam Allah'ın Kendisinin bir olduğuna dair bilgi elde etmemizi emrettiğidir, bilgi elde etmek ise burhan ve delil yoluyla mümkündür. Bu, taklit yoluyla olmaz, çünkü taklitçi bilen sayılmaz.

İbn Hazm şöyle cevap verir: Ayette söz konusu edilen bilgi elde etmekle emrolunan kişi Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şahsıdır ve o, Allah'ı en büyük burhanlarla bilmektedir. Bu burhanlar ise melekleri görmek, melekûtu ve gökleri görmek ve sonunda Allah ile konuşmaktır. İbn Hazm'a göre insanlar bu tür bir bilgiyle emrolunmamıştır, bilakis insanların emrolunduğu şey dil ile Allah'ın birliğine şahitlik etmek ve kalp ile O'na inanmaktır. Ama burhan yolu dışında elde edilemeyen bilgiye gelince, bu asla insanlar için vacip değildir.

Burada peygamberlerin davet ettiği şeyin Allah'ı bilmek olduğu, bilginin ise ancak burhan yoluyla elde edilebileceği söylenebilir. İbn Hazm cevaben, Hakk'a olan inancın doğruluğuna -ki peygamberlerin davetinden hâsıl olur-

---

125 İsrâ Sûresi, 15.

126 Muhammed Sûresi, 19.

bilgi denilmesi, bir tür eşsesliliktir/lafızda iştirâktir; zira burhanla elde edilen bilgiye de bilgi denir. Bu eşseslilik yanıltıcı olabilir, ancak insanlara vacip olan şeyin Hakk'a olan inancın doğruluğu olduğu, ama burhan yoluyla elde edilen şeyin asla insanlar için vacip olmadığı gözden kaçırılmamalıdır.

Burada Allah'ın Kur'ân ayetleri üzerinde düşünmeyi insanlar için gerekli kıldığı ve tavsiye ettiği söylenebilir. Kur'ân ayetleri üzerinde düşünmenin ise mânâları anlamayı, delil ve burhanlara önem vermeyi gerektirdiği de müsellemdir.

İbn Hazm cevaben şöyle söyler: Kur'ân ayetleri üzerinde düşünmek gereklidir, biz de Kur'ân ayetleri üzerinde düşündük; ama bu düşünmenin neticesi, peygamberlerin daveti olmadan Allah'ı bilmenin gerekli olmadığı ve bir insan burhansız ve delilsiz Allah'ın varlığına inanırsa Müslüman sayılmamasının söz konusu olmayacağıdır. İbn Hazm sonra zamanın en iyi insanlarının, yani Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ashabının İslam'a inandığını, ama onlardan hiçbirinin İslam'ı ve hakikati kabul ederken delil istemediklerini ve Hz. Peygamber'den (s.a.s.) sözünün doğruluğu için burhan talep etmediklerini ekler. Burada Amr bin Mes'ûd'un mucize gördükten sonra Müslüman olan kimselerden olduğu ve mucize görmenin bir tür burhan olduğu söylenmiştir. İbn Hazm bu sözü yalanlar ve Hz. Peygamber'in ashabından hiçbirinin burhan talebinde bulunmadığına inanır. O, bu bahsin sonunda şöyle der: Hz. Peygamber'in (s.a.s.) insanları İslam'a ve dine çağırdığı zaman onlara inancınız için delil ve burhan ikame etmezseniz Müslüman olmayacaksınız dememiş, bilakis sadece insanları İslam'a çağırmış, onlar da kabul etmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) krallara ve sultanlara gönderdiği mektuplarında da delil ve burhandan söz edilmemiştir. Bilakis o mektuplarda sadece İslam'a ve Allah'ın birliğine inanmaya çağrı vardır.

İbn Hazm *Risâletu'l-Beyân 'an Hakîkati'l-Îmân*'ının sonunda kelamcıları sert bir şekilde eleştirir ve muhatabına der ki: Bir tek insanın dahi bir kelamcının elinde Müslüman olduğunu, yanlış yoldan doğru yola döndüğünü hiç duydunuz mu? O sonra bu soruya olumlu cevap verilemeyeceğine dair yemin eder. Ona göre kelamcıların işi bölücülük ve anlaşmazlık çıkarmaktan başka bir şey değildir. Bu grup, Müslümanların birbirlerini tekfir etmelerine sebep olmuştur ve kendileri hakikatten en uzak insanlardır ve en çok safsata onların sözünde bulunur.

İbn Hazm *Risâletu'l-Beyân 'an Hakîkati'l-Îmân*'ının sonunda şu soruyu da sorar: Bir kimse bu kitapta taklidin kötülendiğini, oysa Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ashabının büyüklerinden pek çoğunun taklitçi olduğunu ve taklit yoluyla Müslüman olduklarını söylerse ve bu taklit eleştirisi onlar hakkında da geçerli değil midir diye sorarsa şöyle cevap verilir: Taklit, peşinden gidilmemesi gereken kimselerin peşinden gidildiği zaman eleştirilir, zira bu durumda

taklitçi kimse hakikate ulaşsa dahi eleştirilir. Ama Allah Teâlâ'nın izlenmesini gerekli kıldığı kimseyi izlemek taklit değildir. Sahabe, Hz. Peygamber'i (s.a.s.) izledi çünkü ona itaat Allah'a itaattir. İbn Hazm burada kendisinin de kabul ettiği bir kelamî ilkeye işaret eder: Allah Teâlâ'nın taşıyan ve taşınan da dâhil olmak üzere her şeyi yarattığı burhan yoluyla ispatlanmıştır. Durum böyleyse, iman da Allah'ın yarattığı bir şeydir ve Allah'ın imanı dilinde ve kalbinde yarattığı kimse müminler zümresinde sayılır, bu iman o kişinin kalbine ve diline ister istidlâl yoluyla yerleşsin, ister hiçbir istidlâl olmaksızın yerleşsin. Elbette bu söz küfür bağlamında da geçerlidir. Yani Allah küfrü kişilerin kalbinde ve dilinde yaratır.

İbn Hazm hak ve batılı ayırt etmenin yolu nedir, sorusuna şöyle cevap verir: Hak ile batılı ayırt etmenin yolu burhandır, ama bir yerde burhan ikame edilmediğinde ve istidlâle tutunulmadığında hakikat, hakikat olmaktan çıkmaz, bilakis hakikat hakikattir, isterse ona burhan ikame edilmesin.[127]

Bütün bu söylenilenlerden hareketle İbn Hazm'ın felsefe ve mantığı koruyup savunmasına rağmen bunlara iyi gözle bakmadığı söylenebilir. Daha önce işaret edildiği gibi, İbn Hazm, Zâhirîlik mezhebine tâbi olduğundan düşünce alanı sınırlı ve görüş ufku kısıtlıdır.

O, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ've'n-Nihal* adlı meşhur kitabında felsefeyi nefsi eğitip güzelleştirmek olarak tanımlar. İbn Hazm bu sözünde daha ziyade amelî aklı dikkate almış ve bu sebeple din ile felsefe arasında karşıtlık görmemiştir. İbn Hazm filozoflardan bir cümle aktarmış ve onu kendi eğilim ve meşrebine göre yorumlamıştır. O şöyle söyler: Filozoflar dünyanın düzeltilmesini iki şeyde görmüşlerdir. Biri bâtının/iç dünyanın düzeltilmesi, diğeri zâhirin/dış dünyanın düzeltilmesidir. İbn Hazm'a göre bâtının düzeltilmesi ile kastedilen insanoğlunun şeriat hükümlerine uyması, böylece her türlü karşılıklı zulümden ve kötülük işlemekten uzak durmasıdır. O bâtının düzeltilmesini şeriatın hükümlerini uygulamak olarak yorumladığı için, zâhirin düzeltilmesi hakkında farklı şekilde konuşmuştur. İbn Hazm'ın nazarında zâhirin düzeltilmesi, kale inşa etmek, kılıç yapmak ve düşmanı def etmek için her türlü silah hazırlamaktır.[128] Görüldüğü gibi, İbn Hazm filozofların sözündeki bâtını düzeltmeyi şeriat hükümlerini uygulamak olarak yorumlamaktadır ve onun bu yorumdaki saiki kendi Zâhirî meşrebine bağlı kalmaktır. Zâhirî mezhebe bağlı kalmanın ise felsefî meseleler üzerinde düşünüp derinleşmekle uyumlu olmadığı apaçıktır. İbn Kesîr'den nakledildiğine göre o, İbn Hazm'dan çok hoşlanmaktadır ve bu sebeple 22 Muharrem, 763 Pazartesi gecesi Şeyh Muhyiddîn Nevevî'yi rüyasında görür ve ona, "Ey ulu şeyh, niçin kendi *Mühezzeb*

127 İbn Hazm, *Resâil*, c. 4, s. 195-202.

128 İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ've'n-Nihal*, c. 1, s. 94.

şerhinde İbn Hazm'ın sözlerine yer vermedin?" diye sorar. O cevabında İbn Hazm'dan hoşlanmadığı anlamına gelecek bir şeyler söyler. İbn Kesîr der ki: Bu sözünde mazursun ve haklısın, zira İbn Hazm iki çelişik ucu birleştirmiştir ve onun usûldeki ilkeleri, furûda söyledikleriyle uyumlu değildir. O, furûda Zâhirî mezhepli ve son derece katı ve serttir; buna karşılık usûlüddînde/inanç esaslarında Karmatîlerdendir veya Hermeslerin Hermesi'nin yerine oturmuş ve onun halefi olmuştur.[129]

Elbette İbn Kesîr'in buradaki sözleri bir ölçüde abartılıdır, zira İbn Hazm Zâhirî olduğu için furûda katı ve serttir ancak inanç esaslarında da o kadar geniş görüşlü değildir ve düşünce açıklığına sahip değildir. İbn Kesîr'in İbn Hazm hakkında söylediği sözler ve ondan hoşlanması Mollahasan Feyz Kâşânî gibi biri hakkında doğru olabilir. Zira Feyz, inanç esaslarında çok geniş görüşlüdür, buna karşılık fıkıhta katı bir Ahbârîdir. Elbette İbn Kesîr, Feyz gibi birini görmemiştir, ama zaman böyle kimseleri de bağrında yetiştirebilecek bir mahiyete sahiptir. İbn Hazm nâtık/düşünen nefis ve nefsin kendisi dışındaki şeyleri bilmesi hakkında bu konudaki fikrî konumunu açıklığa kavuşturan küçük bir risale yazmıştır. Bu risalenin adı *Risâle fî Ma'rifeti'n-Nefs bi-Ğayrihâ ve Cehlihâ bi-Zâtihâ*'dır (Nefsin Başkalarını Bilmesi, Kendini Bilmemesine Dair Bir Risale). Risalenin başlığından anlaşıldığı gibi, İbn Hazm insanın nâtık/düşünen nefsinin (*nefs-i nâtıka*) başkalarını bildiğine, ama kendi zatını bilmediğine inanmaktadır. Onun bu risalede ortaya koyduğu fikirler kısaca işaret edilen bir kelamî akideye dayanmaktadır.

Geçmiş bahislerde İbn Hazm'ın küfür ve imanı ister istidlâle dayansın, ister dayanmasın, Allah'ın insan nefsinde yarattığı mahlukat cümlesinden saydığını ifade etmiştik. Onun küfür ve iman hakkında söyledikleri nefsin bilgilerini de içermektedir. Buna göre, İbn Hazm'a göre insan nefsindeki bilgiler Allah tarafından yaratılmıştır ve nâtık nefis bilgilerin [üreticisi değil] mahalli olmaktadır. İbn Hazm bu meseleyi nefisle yaptığı bir diyalog tarzında ele almış ve sonunda kendi inancını bu diyalogların sonucu olarak bildirmiştir. O şöyle söyler: Nâtık nefsin beden yönetimini üstlendiğine ve bedenin nefsin yönetimi altında olmadığında hareketsiz ve cansız bir şeyden fazlası olmayacağına ilişkin kesin bilgi hâsıl olduktan sonra, nefsi muhatap aldım ve dedim ki: Ey yönetici nefis, sen bedeninin niteliklerini bilen ve onları yönetip yönlendiren varlık değil misin? Nefis cevaben der ki: Öyledir. Dedim ki: Ey bedenin yönetimini üstlenen nefis, sen bedenle alakalı şeylerin ötesine geçen ve yer, su, hava, yakın ve uzak cisimler gibi çevrendeki şeyleri bilen ve onların cinsleri, türleri ve bireyleri arasında fark olduğunu söyleyen varlık değil misin? Nefis cevaben der ki: Öyledir. Dedim ki: Ey bütün bu şeyleri kuşatan nefis, sen

129 İbn Hazm, *Resâil*, c. 2, s. 15, dipnot.

bütün genişliğine ve uzunluğuna rağmen bu bilgilerle yetinmeyen, bedenine girmeden öncesiyle alakalı bir yere kadar giden ve bu yolla geçmiş milletlerin ve yok olmuş ülkelerin haberlerine, iyi ve kötü hadiselere, iyi ve kötü ahlaka ve geçmiş insanların bilgilerine vâkıf ve muttali olan varlık değil misin? Nefis cevaben, evet öyledir, der. Dedim ki: Ey nefis, sen bütün bu bilgilerle yetinmeyen ve sonunda bu âlemin ve âlemde bulunanların daha ötesine giden ve İlk Bir'i müşahede eden ve varlığın Yaratıcı'sına vâkıf olan varlık değil misin? Nefsin bu soruya cevabı da müspettir. Dedim ki: Ey bütün bu uzak yolları kat eden ve bu yüce merhalelere ve makamlara ulaşan varlık! Bütün bu perdeleri yırttıktan ve bütün bu kapıları açtıktan sonra biraz düşün ve nazar et, acaba kendi hüviyetini idrak ettin mi, kendi cevherini tanıyor musun, sıfatlarının senin zatına nasıl yerleştiğini biliyor musun? Nefsin burada cevabı olumsuzdur ve der ki: Böylesi şeyleri bilmiyorum. Dedim ki: Ey başkalarını bilip de kendini bilmeyen nefis, acaba kendi yerini biliyor musun, nereden geldiğini, nasıl konuştuğunu ve nasıl organlarının hareketinin ve durmasının kaynağı olduğunu biliyor musun? Burada da nefsin cevabı olumsuzdu. Dedim ki: Ey bildiği ve bilmediği şeye nispetle durumu hayret verici olan varlık, nerede olduğunu, buraya nasıl geldiğini ve bedenine nasıl iliştiğini, seni bedeninde tutan sebeplerin ne olduğunu ve bedeninden ayrılışının nasıl gerçekleştiğini söyleyebilir misin? Nefis cevaben der ki: Bu şeyleri de bilmiyorum. Dedim ki: Ey özünü bilmediğini itiraf eden ve başka şeyleri bilen nefis, sen hem soru soran hem cevap veren varlık değil misin? Nefis cevap verir: Öyledir. Dedim ki: Pekiyi özünü ve niteliklerini bilmemene ve yerine ve bedeninle bağlantı şekline vâkıf olamamana sebep nedir? Nefis burada derin derin düşündü ve anladı ki eğer bildiği şey kendisinin özünden ve tabiatından kaynaklanmış olsa ve başkasına ihtiyaç duymasaydı, özünü ve niteliklerini bilmek başkasını bilmek olarak isimlendirilen şeyden daha kolay bilinirdi. Bu sebeple bir yöneticinin olduğunu ve onun kendisinin bildiği şeylerle ilgili olarak kendisine bilgi verdiğini, bilmediği şeylerle ilgili olarak bilgi vermediğini itiraf etti.[130]

İbn Hazm'ın nefis hakkında kaleme aldığı küçük risalede öne sürdüğü görüşlerin özeti budur. Bu diyalogdan İbn Hazm'ın huzurî (doğrudan) bilgiyi ve nefsin kendini bildiğini reddettiği anlaşılmaktadır.

Felsefî meselelerle aşina olan kimseler, nefsin kendi kendini huzurî olarak/doğrudan bilmeseydi, başka şeyleri asla bilemeyeceğini gayet iyi bilirler. Nefis, kendisi dışındaki şeyleri bildiği bir yerde, kendini de bilir. Bir başka deyişle, nefis bir şeyi biliyorsa, kendisinden başkasını bilenin kendisi olduğunu da bilir. İşte buna da "bileşik bilgi" denir. Bileşik bilgide, bilen özne bir şeyi bilir ve bu bilmeye ilave olarak, o şeyi bilenin kendisi olduğunu da bilir. Bu

---

130 İbn Hazm, *Resâil*, c. 1, s. 444-446.

bilgide nefsin başka şeyleri bilirken kendi kendini bilmemesinin imkânsız olduğu apaçıktır. O hâlde İbn Hazm'ın nefsin başkasını bilmesi, kendi kendini bilmemesi adıyla ortaya attığı düşünce, doğru ve sağlam bir düşünce değildir.

Bazıları, peygamberlerin tevhid çağrısının ve insanın Allah ile ilgili olarak bulması gereken bilginin basit değil, bileşik bilgi türünden olduğuna inanırlar. Zira onlara göre Allah Teâlâ'nın varlığıyla ilgili bilgi bütün insanların fıtratında vardır ve kişinin onu tahsil etmesine gerek yoktur. O hâlde semavî dinlerin çağırdığı şey, insanın tevhide ilişkin fıtrî bilgisine dair bilgi elde etmesidir, bu da gerçekte bilgiyi bilmektir.

Biz basit bilgi ve bileşik bilgi hakkında bir başka bağlamda konuşacağız, burada İbn Hazm'ın bilgi ve bilginin nefisle alakası hakkındaki düşüncesinin muteber olmadığını söylemekle yetineceğiz. İbn Hazm'ın ölüm yılının hicrî 456, İbn Sînâ'nın ölüm yılının ise hicrî 428 olduğunu göz önüne alacak olursak, İbn Hazm'ın İbn Sînâ'nın eserlerini okumuş olması uzak bir ihtimal değildir, zira bu iki düşünürün vefatı arasındaki zaman aralığı çok azdır. İkisinin yaşadığı bölge arasındaki mekânsal aralık ise İslam dünyasının Doğu'sundan Batı'sına kadardır. İbn Hazm, İbn Sînâ'nın felsefî eserlerini elde etseydi ve "uçan adam" meselesinden haberdar olsaydı, nefis ve insanın bilgisi hakkında farklı bir şekilde konuşurdu ve burada söylediği şeyleri söylemezdi.

Burada dikkat edilmesi gereken bir husus da şudur: İbn Hazm felsefî meseleleri ortaya koyarken gereken güce sahip değilse de, fikrî bağımsızlığa ve bir tür zevke sahiptir. Nitekim bazı meselelerde özgün ve yeni açıklamalar getirmiştir. Örnek olarak onun zaman açıklamasına işaret edelim:

İbn Hazm zamanı şimdi, geçmiş ve gelecek olmak üzere üç kısma ayırır ve insanların bu üçünden hangisinin birinci sırada olduğu hususundaki görüş ayrılıklarını ele alır. Ona göre şimdiki zaman zamanların ilki sayılmalıdır. Buna göre şimdiki zamanda gerçekleşen bir fiil, bütün fiillerin ilki olacaktır. Onun bu iddiasının delili şudur: Şimdiki zaman var olmadan önce, yoktu ve bir şey değildi. Dolayısıyla onun hakkında yokluktan başka bir şey söylenemez. Ama var olduğu zaman, hakikatin ilk mertebesi olur. Elbette hemen yok olur ve geçmiş adını alır. Geçmişin var olmadığı da apaçıktır. Ancak İbn Hazm der ki: Geçmişin varlığı geleceğinkinden fazladır, zira geçmiş önceden vardı ve şimdi de ondan haber verilebilir. Oysa bu söz gelecek hakkında doğru değildir. O hâlde üç zamandan mevcut olanı şimdiki zamandır. Elbette şimdiki zamanda gerçekleşen fiil de mevcuttur. Geçmiş zaman da şimdiki zaman iken mevcut idi, ama artık yok olmuştur. Gelecek de var olduğu zaman şimdiki zamana dönüşür. Gelecek zaman şimdiye dönüşmedikçe var olmaz.[131] Buna göre şimdiki zaman, zamanların ilki, onda gerçekleşen fiil de ilk fiil olur.

---

131 İbn Hazm, *Resâil*, c. 4, s. 166.

19

İBN HAZM'IN İSLAM DÜNYASININ İLK FİLOZOFUNU ELEŞTİRDİĞİ RİSALESİ

Önceki bölümlerde İbn Hazm'ın felsefî meselelerle ilgili olarak tefekkür tarzı ve düşünce şekliyle tanışmış olduk. Yine onun mantık ve felsefeyi himaye ve müdafaa etmesine rağmen pek çok felsefî meseleyi eleştirdiğini ve bazı filozoflara muhalefet ettiğini gördük. İbn Hazm'ın pek çok risalesi arasında İslam dünyasının ilk filozofu, yani Ebû Yûsuf Ya'kûb bin İshâk Kindî'yi eleştirdiği bir risalesi vardır. İbn Hazm bu risalede daha ziyade Kindî'nin en bilinen kitaplarından birisi olan *Risâletu'l-Kindî ilâ'l-Mu'tasim bi'l-Lâh fî'l-Felsefeti'l-Ulâ*'sını dikkate alır. İbn Ebî Usaybi'a Kindî'nin kitabını *Kitâbu'l-Felsefeti'l-Ûlâ fî Mâ-Dûna't-Tabî'iyyât ve't-Tevhîd* adıyla zikreder.

Bazılarına göre İbn Hazm'ın kendi risalesinde yer verdiği görüşler Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî'ninkine benzemektedir. Ancak Dr. İhsân Abbâs'ın bu konuda yaptığı araştırmaya göre İbn Hazm'ın risalesi Kindî'ye reddiye olarak kaleme alınmıştır.[132] Kindî, Halife Mu'tasım için yazdığı *el-Felsefetu'l-Ûlâ* (İlk Felsefe) adlı önemli risalesinde felsefeyi, "insanın gücü ölçüsünde eşyanın hakikatlerini bilmek" olarak tanımlar; ilk felsefeyi veya metafiziği ise "her hakikatin sebebi olan İlk Hakikat'i bilmek" olarak tanımlar. Kindî,

132 İbn Hazm, *Resâil*, c. 4, s. 51.

Aristocu bir üslupla metafiziğin varlıkların sebeplerini bilmek olduğunu ve bir şeyin sebeplerini ne kadar çok bilirsek, elde ettiğimiz bilginin o kadar değerli ve tam olacağını açıklar. Bu sebepler ise: maddî sebep, sûrî/formal sebep, fâil/yeter sebep ve gâî/ereksel sebeptir. Felsefe de dört soru ile ilgilenir, zira filozof daima "Var mıdır? (*hel*)", "Nedir? (*mâ*)", "Hangisidir? (*eyyu*)" ve "Niçin? (*lime*)"i araştırır. Bir başka deyişle filozof varlığı, cinsi, faslı ve gâî sebebi araştırır. Buna göre maddeyi bilen kimse, cinsi bilir; sureti bilen kimse, türü ve türün içerdiği faslı bilir. Yine madde, suret ve gâî sebep bilindiğinde, tanım ve dolayısıyla "tanımlanan"ın hakikati de bilinir.

Kindî önceki filozoflara yönelik dikkat çekici övgüsünü ve filozofun seleflerine borçlu olduğunu dile getirirken, filozofun görevinin hakikat nereden gelirse gelsin, hatta yabancı bir kaynaktan gelse dahi, hakikati almak olduğunu vurgular. Kindî der ki: "Bize pek çok hakikati öğretenler bir yana, bizi az da olsa hakikatle tanıştıran kimselere de teşekkür etmeliyiz, zira onlar bizi düşüncelerinin meyvesine ortak ettiler ve hakikat ve mahiyetle alakalı karmaşık meseleleri bize kolaylaştırdılar. Onlar hakikat yolunu düzleştiren öncülleri bizim için hazırlamamış olsalardı, bir ömür boyu durmadan araştırsak dahi ilk gerçek ilkeleri elde edemezdik. Karmaşık konuların sonuçlarını kendilerinden çıkardığımız bu ilk gerçek ilkelerin aydınlığa kavuşması için nesiller gerekmiştir."

Kindî, Aristo'nun şu sözünü aktarır: "Bize bir hakikat öğretenlere teşekkür etmemiz gerektiği gibi, onların atalarına da teşekkür etmeliyiz. Çünkü onlar bunların varlık sebebidir ve sonuçta hakikate ulaşmamızın sebebidirler."

Hedefimiz, nereden geldiğine bakmaksızın hakikati araştırmak olmalı, zira "hakikat arayıcısı için hiçbir şey hakikatten daha değerli değildir." Kendimizi hakikat arayışına adadığımız için ilk olarak önceki filozofların görüşlerini tam ve açık şekilde ortaya çıkarmalıyız ve gerekli yerlerde "dil ve zamanın ölçütlerine göre" onları tamamlamalıyız. Gevezelikten uzak durmalıyız. Gevezelik yapmak yalancı hakikat arayıcılarına felsefe üzerine çalışmayı din adına yanlış yorumlama ve inkâr etme fırsatı verir. Onların kendileri dindar değildir ve dini, sadece kişisel amaçları ve isteklerine ulaşmak için kullanırlar. Kim hakikat arayışını küfür sayarak inkâr ederse, kendisi kâfir olur, zira hakikati bilmek, Allah'ı bilmeyi, Hakk'ın birliğini bilmeyi ve değerli ve faydalı olan her şeyi bilmeyi ve yine bu ikisine tutunmanın ve zıtlarından kaçınmanın aracını bilmeyi de içerir.

Ayrıca hiç kimse böyle bir araştırmanın zorunluluğunu inkâr edemez, zira böyle bir araştırmanın zorunlu olduğunu kabul ederse, kaçınılmaz şekilde zorunlu olacaktır, eğer reddederse, reddetmesinin delillerini ortaya koyması gerekir, delil ortaya koymak da araştırma yapmanın bizzat zorunlu olduğunu

kabul etmek demektir. Çünkü hiç kimse delil bilmeden delil ortaya koyamaz. Bir başka deyişle, hiç kimse felsefe yapmadan felsefeyi reddedemez."[133]

Görüldüğü gibi, Kindî *Felsefe-i Ûlâ* risalesinde İlk'in hakikatini her hakikatin sebebi saymış ve metafiziği bilmeyi, eşyanın sebeplerini bilmek olarak değerlendirmiştir. İbn Hazm işte bu meseleye dayanmış ve Kindî'ye temel itirazını ortaya koymuştur. İbn Hazm'a göre "sebep (*illet*)" ismini Hakk Teâlâ hakkında kullanamayız. O, iddiasını ispatlamak için hem aklî delile, hem de naklî delile tutunur. Elbette "sebep" ismini Hakk Teâlâ hakkında kullanılmasını caiz görmeyen sadece İbn Hazm değildir, bilakis pek çok kelamcı ve birçok hadisçi Allah'a sebep denilmesini hoşgörmezler.

Kelamcıların ve hadisçilerin sebep isminin Allah hakkında kullanılmasına karşı çıkmalarının kayıtsız kalınamayacak birkaç gerekçesi vardır. Bunlardan biri Allah'ın isimlerinin ancak nakil ile bilinebilmesi (*tevkîfî*) ve o isimlerin Allah hakkında kullanılma izninin din ve şeriattan gelmesidir. Bu işin hikmeti ise beşerin akıl ve idrakinin ilâhî hakikatleri oldukları hâl üzere bilememesi ve bu hakikatler hakkında isim veya sıfat kullanırken hata edilebilmesi ve bazen Hakk Teâlâ'nın mukaddes sahası ile uyumlu olmayan isimlerin O'nun hakkında kulanılmasıdır.

Bir diğeri ise ilâhî elçilerin ve semavî dinlerin talimatlarına göre Allah'ın şahıs olması, sebep isminin anlamının şahıs ile uyumlu olmamasıdır. Bu mesele çok önemlidir ve dinî düşünce ile felsefî düşünceler arasındaki farkı açığa çıkaran konulardandır. Elbette İslam filozofları bu iki düşünceyi birleştirmeye, bir tür uzlaşı ve uyum sağlamaya çalışmışlardır. Ama şimdi bu konudan bahsetmeyeceğiz, onu bir başka uygun bağlamda ele alacağız.

Allah'a sebep denilmesinin kelamcılar ve hadisçiler nezdinde doğurduğu bir başka problem illet/sebep ile malul/sebepli arasındaki ilişkide bir tür zorunluluğun bulunması, bu yüzden sebeplinin tam sebepten geri kalmasının [yani ondan sonra var olmasının] caiz olmamasıdır. Kelamcılar ve şeriat ehli bu durumun gerektirdiği sonuçların farkındaydı ve eğer Allah'a sebep denilirse, âlemin kadim olması gerekeceği gibi Allah'ın ihtiyarı/özgür iradesi de şüpheli hâle gelecektir, zira zorunluluk özgür irade ile bağdaşmaz.

Bu sayılan gerekçeler dışında kelamcıların sebeplilik kanunundan hoşlanmamasının bir diğer gerekçesi onu peygamberlerin mucizeleri ile uyumsuz görmeleridir.

Önceki bölümlerde İbn Hazm'ın sebepliliği sadece fizik âleminde geçerli gören, onun metafizik âleme genelleştirilmesini reddeden kimselerden olduğunu belirtmiştik. Her halükârda bazı kelamcılar, tabiatın sebepleri ve özellikle

133 *Siyer-i Felsefe der Cihân-ı İslâm*, s. 87-88.

Allah, zorunluluk yoluyla amel etmez, bilakis irade yoluyla fiillerini icra eder, demiştir. Bu yüzden mantıksal olarak Allah'ın bazı bağlamlarda bir şeyin yanmasına, bazı bağlamlarda yanmamasına neden olması mümkündür. Burada kelamcılara göre bir şeyin asla kesin bilinemeyeceği söylenebilir. Bu itiraza cevap olarak denilir ki bu karışıklık, Allah'ın bizde mümkün olgulara uygun bilgiyi yaratmaması hâlinde ortaya çıkar, ancak Allah bu bilgiyi bizde yaratmıştır. Dikkat çekici olan husus şu ki İbn Hazm, Allah'a sebep denilmesinin uygun olmadığını öne sürerken sair kelamcılardan farklı bir yol benimser. Ona göre sebep ile sebepli arasındaki ilişki iki bağıntılı arasındaki ilişkidir. Bir başka deyişle, sebebi varsaydığımızda, sebepli de varsayılır; sebepliyi varsaydığımızda, sebep de varsayılır. İbn Hazm sebep ile sebepli arasındaki ilişkiyi iki bağıntılı arasındaki ilişki türünden olduğunu müsellem kabul ettikten sonra, Kindî'ye saldırır ve onu Allah'ı sebep saymakta büyük bir yanılgıya düştüğünü söyler. İbn Hazm şöyle söyler: Kindî eserlerinin bir yerinde bağıntıyı Allah'tan soyutlamış, bir başka yerde Allah'ı Sebeplerin Sebebi olarak isimlendirmiştir. İbn Hazm'a göre bu iki söz birbiriyle çelişkilidir ve bağdaşmaz. Zira Allah'ı İlk Sebep sayan kimse O'ndan bağıntıyı soyutlayamaz. İbn Hazm sonrasında bu konudaki kendi görüşünü ortaya koyar ve der ki: "Allah hiçbir şeyin sebebi değildir, bilakis Hakk Teâlâ sebepleri yaratır. Bu yüzden Allah hiçbir şeye benzer değildir, hiçbir şey de ona benzemez."[134]

İbn Hazm'a göre Kindî'nin yanlışı büyük ve bağışlanmazdır, çünkü o eserlerinde Allah'ı İlk Sebep veya Sebeplerin Sebebi olarak isimlendirmiştir. İbn Hazm'ın sözü burada Kindî'nin şahsına yöneliktir, ama gerçekte bütün filozofları kapsar, çünkü Allah'ı sebep olarak isimlendirmeyen pek az filozof vardır. Bu söz, sebeplilik kanununun bir gereğidir, sebeplilik kanununa inanan biri de zorunlu olarak böyle düşünür. Hakikat şu ki İbn Hazm'ın buradaki sözü bir ölçüde abartılı görünmektedir. Doğrudur, Allah hakkında sebep ismini kullanmak nakle göre ve Hakk'ın isimlerinin tevkîfî olması [yani dinî metinlerle belirlenmiş olması] sebebiyle caiz görülmemiştir, ancak İbn Hazm'ın bu konudaki aklî ve felsefî istidlâli çok zayıf ve temelsizdir. Zira sebep ile sebepli arasında bir tür görelilik ve bağıntı olsa dahi, bu bağıntı kategorik bir bağıntı değil, işrâkî bir bağıntıdır.

Felsefî meselelerle aşina olan kimseler, Allah'ın âlemdeki varlıklara nispetle "işrâkî bağıntı"sının sadece yanlış bir düşünce olmakla kalmayıp aranan ve delillendirilen bir fikir olduğunu iyi bilirler. Ayrıca İbn Hazm, Allah hakkında sebep isminin kullanılmasını doğru bulmayıp yerine "Yaratıcı (*Mübdi'*, *Hâlık*)" adını kullanırken acaba Yaratıcı ile yaratılanlar arasındaki bağıntıyı görmezden gelebilir mi? Her halükârda Yaratıcı ile yaratılan arasında bir tür

---

134 İbn Hazm, *Resâil*, c. 4, s. 369.

ilişki ve bağıntı vardır ve inkâr edilemez. Eğer Yaratıcı ile yaratılan arasında böyle bir bağıntının varlığı yanlış sayılamazsa, sebep ile sebepli arasındaki bağıntı da yanlış olmaz. Eğer İbn Hazm "kategorik bağıntı" ile "işrâkî bağıntı" arasındaki farka dikkat etseydi, Kindî'yi eleştiremezdi ya da eleştirmek istemezdi. O, Hakk Teâlâ hakkında sebep yerine hangi isim kullanılırsa kullanılsın O'nun âlemle, insanla ve O'nun bütün âlemi ayakta tutucu kuşatması ile ilişkisi görmezden gelinemez.

Bu sebeple İslam filozofları Allah'ın sıfatlarını iki gruba ayırmışlardır. Birinci gruba "saf hakikî sıfatlar (*sifât-i hakîkiyye-i mehze*)" adını vermişler ve Vâcip/Zorunlu ve Hayy/Diri gibi sıfatları bu kategoriye dâhil etmişlerdir. İkinci gruba ise "bağıntılı hakikî sıfatlar (*sifât-i hakîkiyye-i zât-i izâfe*)" adını vermişler ve Âlim/Her Şeyi Bilen, Kâdir/Her Şeye Gücü Yeten, Mürîd/İrade Sahibi, Müdrik/İdrak Eden, Semî'/Her Şeyi İşiten, Basîr/Her Şeyi Gören gibi sıfatları bu kategoriye dâhil etmişlerdir. Bu sıfatlar gerçek olmalarına rağmen bir tür bağıntıya ve göreliliğe de sahiptir. Bilinen şey olmadan Her Şeyi Bilen olmaz. Kendisine güç yetirilen şey olmadan da Her Şeye Güç Yetiren olmaz.

İbn Hazm bu risalede Kindî'ye yönelttiği sert eleştirileri ve kaba ve acıtıcı sözleri yanında, dehrîlerden biri ile de tartışır. Biz bahsi kısa tutmak için o tartışmada karşılıklı söylenilen meseleleri nakletmiyoruz. Dâvûd Kıyâsî, bu risalede eleştirilen kimselerden biridir. İbn Hazm bu kişinin sözünü nakledip reddeder. Dâvûd Kıyâsî demiştir ki: Allah daima konuşandır ve onun konuşması asla kesilmez. İbn Hazm bu sözü ta'n eder ve bir insan Allah dışındaki bir şeyi daima Allah ile beraber ve ezelî sayarsa müşrik olur, der. İbn Hazm bu risalede Mürcie, Hâricîler ve Cehmiyye gibi fırkaları da eleştirmiştir. Şîa, Kaderiyye ve Mu'tezile hakkında da konuşmuş ve akidelerini yanlış saymıştır. İbn Hazm'ın bu risaledeki tavrı salt tenzihçi bir tavırdır ve her türlü akılcılığa karşı çıkmıştır. Akılcılık karşıtlığı bazılarının bu risalenin İbn Hazm'a ait olduğu hususunda şüphe etmesine sebep olmuş, bazıları da bu risalenin İbn Hazm'ın hocalarından Muhammed bin Hasan Mezhicî'ye ait olmasına ihtimal vermişlerdir. Buna göre İbn Hazm da sadık bir öğrenci olarak bu risaleye açıklama ve yorumlar yapmıştır. Bir diğer ihtimal, İbn Hazm gençlik günlerinde ve öğrenciliği sırasında, bazı konuları yazmış ve sonra kitap olarak çıkarmış olabilir. Son olarak bir başka olasılık, İbn Hazm'ın tâbilerinden birisi Allah'ın isimleri ve sıfatları konusunda bu risaleyi yazmış ve Kindî'yi eleştirmiş olabilir.

Her halükârda Kindî'ye reddiye olarak yazılmış bir risalenin büyük bir tarihî önemi vardır. Çünkü İslam âleminin Doğu'sunda ve hilafet merkezinde Gazâlî gibi birisi *Tehâfutu'l-Felâsife* adlı kitabı yazmadan ve Fârâbî ve İbn Sînâ gibi büyük filozofları fâsık ve kâfir ilan etmeden önce İslam âleminin Batı'sında bir risale yazılmış ve onda ilk İslam filozofu Kindî eleştirilmiş ve sapık

sayılmıştır. Doğrudur, sonraları İslam âleminin Batı'sında İbn Rüşd felsefeyi savunmuş ve Gazâlî'nin *Tehâfutu'l-Felâsife*'sine reddiye yazmıştır, ancak bu durum felsefenin Endülüs'te muzaffer olduğu ve felsefe karşıtlarının sahneden çekildiği anlamına gelmemektedir. Zira kısa zaman sonra Endülüs'te İbn Rüşd'ünkiler de dâhil olmak üzere felsefe kitapları ateşe verilmiş ve felsefî düşüncenin gelişip ilerlemesi durmuştur. Ayrıca, yukarıda ifade edildiği gibi, İbn Hazm eskilerin ilimlerini, yani mantık ve felsefeyi korumuş ve savunmuş, ancak gerekli gördüğünde bir filozofa reddiye yazmıştır. Elbette bu reddiye çok meşhur ve maruf değildir, konuları da yeterince derin değildir. Ancak her halükârda bir filozofa reddiye olarak kaleme alınmıştır ve felsefî konular dinî bakış açısından eleştirilmiştir.

İbn Hazm için önemli olan şeriatla alakalı ilimlerdir. Eğer o felsefe ve mantığı korumuş ise, bunun sebebi onları dini savunurken kullanabileceği bir araç olarak görmesidir. O *Merâtibu'l-'Ulûm* (İlimlerin Mertebeleri) adlı kitabında şöyle söyler: "Bir insan şeriat ilimlerinden habersiz kalır ve başka ilimlere yönelirse, kendine zulmetmiş ve hata işlemiş olur. Zira aşağı olanı seçmiş ve yukarı olanı kaybetmiştir." Yine şöyle söyler: "Astronomi ve mantık ilmi faydalı olsa ve eşyanın bilgisini kazandırsa dahi, bu bilgi ancak insan onunla Yaratıcı'nın varlığına istidlâlde bulunmayı ve böylece saadete ulaşmayı amaçlarsa iyi sayılabilir. Ancak amaç bundan başkaysa ve eşyayı bilmek sırf eşyanın kendisi için istenirse, bu ilimlerin sonucu ahmaklıktan başkası değildir."[135]

İbn Hazm'ın bir tür fikrî gerilemeye sürüklenmesinin ve yüzeysel ve temelsiz lâflar etmesinin sebebi Zâhirîlik mezhebine bağlılığı ve inancından ve Dâvûd bin Halef Isfehânî'yi izlemesinden başka bir şey değildir. O çok açık bir şekilde dinin bâtınını/iç yönünü inkâr etmekte ve ilâhî şeriatı her türlü sır ve sembolden uzak saymaktadır. İbn Hazm'ın inancına göre şeriatın zâhiri/dış yönü burhandır ve bir insan zâhire tâbi olursa, burhanı izlemiş olur. Onun tavsiyesi burhan sayılan zâhiri izlemek ve bâtın ve sırdan bahseden kimselerden şiddetle uzak durmaktır. İbn Hazm'ın bu konudaki ifadeleri şöyledir:

واعلموا أن دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه، وجهر لا سرّ تحته، كلّه برهان لا مسامحة فيه، واتّهموا كلّ من يدعو أن يتبع بلا برهان وكلّ من ادعى للدّيانه سرا وباطنا، فهى دعاوى ومخارق[136]

[Biliniz ki Allah Teâlâ'nın dini kendisinde bâtın bulunmayan zâhirdir, kendisinde sır bulunmayan açıklıktır, hepsi kendisinde müsamaha olmayan burhan-

135 İbn Hazm, *Resâil*, c. 4, s. 75.

136 İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, c. 1, s. 116.

dır. Kim kendisinin burhansız peşinden gidilmesini isterse onu suçlu biliniz, kim de dinin sırrı ve bâtını olduğunu iddia ederse bu sözü boş iddia ve saçmalıktır. *Mütercim*]

Zâhirler/dış yönler üzerinde donup kalmak ve din için her türlü bâtını/iç yönü inkâr etmek, İbn Hazm'ın bazı konularda rasyonel olmayan bir tutum benimsemesine sebep olmuştur. O, Allah'ın kudreti hakkında nazil olmuş ayetleri mutlak mânâda almış ve Allah'ın imkânsız şeyleri yapmaya gücü yettiği gibi yalan söylemeye ve zulmetmeye de gücü yeteceğine inanmıştır. Bu da Allah'ın iki çelişiği birleştirebileceği, aynı zamanda yalan söyleyebileceği ve zulmedebileceği anlamına gelmektedir. Burada eğer Allah'ın imkânsız bir şeyi yapmaya gücü yeterse ve zulmedip yalan söyleyebilirse, Allah'ın yalan söylememiş ve zulüm işlememiş olduğunu ne garanti edebilir, diye sorulabilir. Bu ihtimalin açık olduğu bir yerde bütün hakikatler bâtıl olur, doğru bildiğimiz şeyler yalan olabilir. İbn Hazm bu problemi görmüş, bu yüzden cevaben demiştir ki: Güven veren ve hakikatleri garanti eden şey Allah'ın zorunlu bilgileri insanların nefislerinde yaratmış olmasıdır. Biz üçün ikiden büyük olduğunu, hurma ağacının zeytin vermediğini ve eşeğin deve doğurmadığını vs. biliriz.[137]

İbn Hazm'ın buradaki sözü uzamıştır ve karmakarışıktır. Ama sözünün hasılı şu ki Allah'ın her şeye gücü yeter, ama aynı zamanda bu, Allah her gücü yettiği şeyi yapar demek değildir. Doğrudur, Allah yalan söyleyebilir ve zulmedebilir, ama Allah'ın yalan söylemediğini ve zulmetmediğini peygamberler haber vermiş ve semavî kitaplar bildirmiştir. Ancak burada sorulacak soru, İbn Hazm'ın verdiği cevabın ikna edici ve aynı zamanda mantıklı olup olmadığıdır. Ya da problem bütün şiddetiyle ortada durmakta mıdır? Sorunsallaştıran aynı sorusunu tekrar edebilir ve şöyle diyebilir: Allah Teâlâ imkânsız bir şeyi yapabilir, yalan söylemek ve zulmetmek onun kudretinde olursa, hakikatin hakikat olduğundan ve doğru bildiğimizin yalan olmadığından nasıl emin olunur?

---

137 İbn Hazm, *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, c. 1, s. 186.

20

İBN HAZM'A GÖRE BEDÎHİYYÂT

Önceki bölümlerde İbn Hazm'ın istidlâl ehli/aklî delillendirme taraftarı olduğu ve aklî kuralları muteber saydığını ifade etmiştik. O, aklî istidlâli bir dizî bedîhiyyâta, yani mantıkta apaçık gerçek sayılan önermelere dayandırmakta ve bu bedîhiyyâtın her insanın tabiatında var olduğuna inanmaktadır. İbn Hazm'a göre insan, insan olmak itibarıyla bu bedîhiyyâtı bilir ve bu bilgi konusunda hiçbir şekilde öğrenim ve öğretime ihtiyacı yoktur. Yine ona göre bu bedîhiyyât insanın bilgilerinin temelini oluşturur. Bu iddianın delili, çocukların algılamaya başlar başlamaz böyle şeyleri idrak etmesi ve biri onlara aykırı bir şey söylerse, onu hemen inkâr etmesidir. Elbette İbn Hazm'ın bedîhiyyât adını verdiği şey mantık kitaplarında bedîhiyyât sayılan şeylerden pek çok konuda farklıdır. O, bu meseleyi *et-Takrîb* ve *el-Fasl* kitaplarında ayrıntılı olarak ele alır.

Bu bedîhiyyâttan biri "Bütün, parçadan büyüktür"dür. Bu önerme öylesine apaçıktır ki çocuklar temyiz çağına ulaşmadan onu kavrar ve ona inanır. Bunun delili, bir çocuğa bir hurma verildiğinde ikinci hurmayı istemesi ve bu arada üçüncü hurma verildiğinde çok mutlu olmasıdır. Çocukların fıtrî şekilde bildikleri bir başka önerme, iki çelişik şeyin bir araya gelmeyeceğidir. Bunun delili İbn Hazm'a göre şudur: Bir çocuğu zorla ve arzusuna aykırı olarak ayakta tutarsak, ağlamaya başlar ve oturmak ister. Zira çocuk aynı anda hem

oturulup hem ayakta durulamayacağını gayet iyi bilir. Bir çocuğun bir cismin aynı anda iki yerde bulunamayacağını bilmesi de aynı türdendir. Bunun delili ise şudur: Belli bir yere gitmeye alışmış bir çocuğu o yere gitmekten alıkoyarsak, ağlar ve yerinde duramaz. Çünkü çocuk birinci yerde bulunduğu müddetçe ulaşmak istediği yere gidemeyeceğini gayet iyi bilir. Bedîhî sayılabilecek şeylerden bir diğeri, sınırlı olanın sonlu olması ve yol almak ve mesafe kat etmek suretiyle sonuna ulaşılabilmesidir. Bunun delili, bir çocuk belirli ve özel bir yere yöneldiğinde ve oraya varmak istediğinde, hareketini başlatır ve hedefine doğru koşar. Bir diğer bedîhî önerme bir insanın gaybı bilmemesidir. Zira bir çocuğa sorulduğunda ve o onun cevabını bilmediğinde bilgisizliğini itiraf eder ve onu bilmediğini söyler. Çocukların bu tür itirafları insanın gaybı bilmediğini gösterir. İbn Hazm'ın bedîhî saydığı şeylerden bir diğeri, doğru ile yanlış arasında fark olduğunu söylemektir. Bunun delili bir çocuğun bir haber işittiğinde tepkisinin aynı olmaması, bazen o haberin içeriğini onaylayıp tasdik etmesi, bazı zaman da hemen yalanlamasıdır. Zira insan doğru ile yanlış arasındaki farkı bilir.

İbn Hazm nezdindeki bir başka bedîhî önerme, insanın âlemdeki eşyanın zamanda gerçekleştiğini bilmesidir. Zira birilerine bir olayı anlattığımızda hemen bu olay ne zaman gerçekleşti diye sorarlar. Bir diğer bedîhî önerme; insanın, nesnelerin tabiat ve mahiyete sahip olduğunu, her şeyin kendi alanı içinde durduğunu ve sınırı dışına çıkmadığını söylemesidir. Zira bir çocuk bir şey gördüğünde onu tanıyıp bilmiyorsa hemen sorar ve "O, nedir?" der. O zaman kendisine o şeyin mahiyeti açıklanırsa, susar.

İbn Hazm nezdindeki bir diğer bedîhî önerme insanın failsiz fiili kabul etmemesidir. Çünkü insan bir fiili gördüğünde, hemen "Bu fiili kim yaptı?" diye sorar. Eğer birisi bu soru karşısında cevaben, "Bu iş failsiz yapıldı" derse, soruyu soran asla ikna olmaz.

Bir diğer bedîhî önerme her haberin ya doğru, ya da yalan/yanlış olduğudur. Zira insan bazı haberleri doğrular, bazılarını ise yalanlar. Elbette insanın doğruluğu ve yalanlığı ile ilgili olarak hüküm veremediği konular vardır. İbn Hazm bu durumları zikrettikten sonra der ki: Bu durumlar bütün insanlar için kabul edilebilir ve görülebilir şeylerdir; her insan algı aşamasına ulaşır ulaşmaz onları algılayabilir. Hiçbir akıllı insan bu şeylerle ilgili olarak tereddüt etmez, bu sebeple onlar arasında bu tür konularda bir ihtilaf yoktur. Ona göre hiç kimse insanın bu tür şeyleri nasıl bildiğini bilemez. Hakeza bu konuda şek ve şüphe edilmez ve hiçbir akıllı insan, aklında bir bozulma olmamışsa onu ispatlamak için delil istemez.[138]

---

138 İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 1, s. 506.

İbn Hazm'ın bedîhiyyât olarak isimlendirdiği şey kendisi nazarında kanıtlamanın temelidir ve bu bedîhiyyâttan birine indirgenmedikçe hiçbir önerme doğru değildir. Bir önermenin doğruluğu, bu öncüllerden birisi ile ispatlanırsa biri doğru olur, ama bu öncüllerden biri aracılığıyla ispatlanamazsa yanlış olur. İbn Hazm önermeleri bedîhiyyâta indirgeme işinin bazen yakından ve kolayca yapıldığını belirtir. Böylesi konularda anlaşmazlık doğmaz ve insanlar önermeleri açıkça kavrar. Öte yandan bazı konularda önermeleri bedîhî öncüllere indirgemek uzaktan gerçekleşir ve sonuçta delillendirme işlemi zorlukla karşılaşır. Önermeler bedîhî öncüllerden ne kadar uzaklaşırsa, delillendirme işlemi o kadar zorlaşır ve yanılma ihtimali artar. İbn Hazm önermelerin öncüllere yakınlık ve uzaklığını sayıların azlık ve çokluğuna benzetir. Sayılar az olduğunda toplanmaları daha kolay olur ve bu işlemde yanılma olmaz, sayılar çok olduğunda ise toplama işlemi daha zor olur, hata ihtimali de artar. Elbette hesapçı hesaplama işleminde yeterli beceriye sahipse yanılma olmaz.

Şimdiye kadar söylenilenler ışığında İbn Hazm'ın bedîhiyyât konusundaki anlayışı mantıkçıların bedîhî dediği şeyden farklıdır. İbn Hazm bedîhiyyât kapsamını çok genişletmesine ilaveten, bedîhiyyâtı belirlerken kullandığı ölçüt itibarıyla da mantıkçılardan uzak düşmüştür. O, bedîhiyyât konusunda daha ziyade çocukların hallerine dayanmış ve gerçekte bir tür psikolojiye veya nefis bilgisine müracaat etmiştir. Hâlbuki bedîhiyyât meselesi ve bedîhiyyâtın insan bilgisine temel olması hiçbir şekilde psikolojik bir mesele değildir. Bir çocuğa bir hurma verildiğinde ikinci hurmayı istemesi ve üçüncü hurma verildiğinde çok sevinmesi çocuğun psikolojik durumuna bağlıdır ve hurma yeme ile ilgili iştah derecesine bağlıdır. "Bütün parçadan büyüktür" bedîhî önermesi ise salt aklî bir önermedir ve insanın psikolojik halleriyle karıştırılmamalıdır. Bir çocuğun bir zaman canı şeker çekmez de daha fazla hurma istemezse bu önermenin bedîhî oluşu hiçbir yara almaz, "bütünün parçadan büyük olması" aynı şekilde bedîhîlik gücünü korur. Bu hüküm, diğer konular hakkında da geçerlidir ve İbn Hazm'ın bedîhiyyâtın anlamını açıklama ve yorumlama sadedinde getirdiği örnekleri problemle yüz yüze getirmektedir. Bedîhî önerme aklın hükmüyle gerçekleştiğinde daima bilinç ile beraber olur. Bir başka ifadeyle, insan "bütünün parçadan büyük olduğunu" bilmesine ilaveten, bu önermeyi bedîhî olduğu için bildiğini de bilir. Ancak İbn Hazm'ın örneklerinde bedîhiyyâtla alakalı olarak söyledikleri daha ziyade psikolojik hallerle ilişkilidir, bu haller de illaki bilinç anlamı içermez.

Önceki bahislerde İbn Hazm'ın insanın bedîhiyyâtı nasıl bildiğini bilemeyeceğine inandığını söylemiştik. Onun bu konuda kendi ifadesi şöyledir:

و ليس يدرى أحد كيف وقع العلم بهذه الأشياء كلها بوجه من الوجوه[139]

[Hiç kimse bu şeylere ilişkin bilginin nasıl gerçekleştiğini asla bilemez. *Mütercim*] Bu alıntıda görüldüğü üzere, İbn Hazm'a göre insanların bedîhiyyât bilgisini nasıl elde ettiği meçhuldür ve insan onu idrak edemez. İbn Hazm'ın buradaki ifadesi açık ve anlaşılır olsa da, bu konuda ne demek istediği o kadar açık ve net değildir. Görünüşe göre İbn Hazm'ın bu sözü söylemesine neden olan etken, onun aklî idraki bir tür psikolojik durum olarak görülebilecek şeyle karıştırmasıdır. Bir insan bedîhiyyâtın bilgisini bir tür psikolojik hâl olarak görürse, onların bilgisinin kendisi için nasıl hâsıl olduğunu da bilemez. Ancak bir insan bedîhiyyâtın bilgisini aklî idrak sayarsa, onların bedîhî oluşu bilgisini de akledilir ve bedîhî sayar. Bir başka deyişle, "Bütün parçadan büyüktür" bilgisi bir bedîhî bilgi ise, onun bedîhî olduğunun bilgisi de bedîhiyyât kategorisine dâhil olur.

İbn Hazm'ın sözünde var olan ve onun konumunu mantıkçıların konumundan uzaklaştıran bir diğer kapalılık, bedîhiyyâtı bir tür şöhrete ve fikir ayrılığının olmamasına dayandırmasıdır. O, bedîhiyyâtı akıllı kimselerin, hakkında birbirleriyle ihtilaf etmedikleri şeyler olarak görmüştür. İbn Hazm'ın bu konudaki ifadesi şöyledir:

فهذه أوائل العقل التى لا يختلف فيها ذوعقل

[İşte bunlar kendisi hakkında akıllı kimselerin ihtilaf etmeyeceği aklın ilkeleridir. *Mütercim*][140] Bu ifadede görüldüğü üzere, İbn Hazm bedîhiyyâtı aklın ilkeleri olarak isimlendirdikten sonra akıllı kimselerin, kendisi hakkında ihtilaf etmediği şeyleri sayar. Bu ifadeden anlaşıldığı kadarıyla, bir önermenin bedîhî ve yakînî/kesin doğru oluşunun ölçütü meşhur olmak ve akıllıların onda birbirleriyle ihtilaf etmemesidir. Oysa büyük mantıkçılar bunun aksine düşünürler ve İbn Hazm'ın sözünü muteber görmezler, zira onlara göre meşhûrâtın/meşhur önermelerin her yerde kabul edilmesi zorunlu değildir ve yakînî olmazlar, genelde cedelî kıyasın maddesini [yani öncüllerini] oluştururlar.

Meşhûrât, mantıkçılara göre insanların genelinin içeriğini kabul ve itiraf ettiği önermelerdir. Elbette bu kabul özel bir çevre ve toplumla sınırlı olabilir. Meşhûrât daima doğru değildir ve bazen aralarında yanlış da bulunabilir. Dikkat edilmesi gereken husus şu ki bazen meşhûrât arasında evveliyyât/apriori/önsel önermeler kategorisinde yer alan önermeler bulunur.

139 İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 1, s. 6.

140 İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 1, s. 6.

Bir başka deyişle, bir önerme evvelî/apriori/önsel önermelerden olması ve kabulü aklın hükmüne göre zorunlu olması yanında, şöhreti ve insanların genelinin onun içeriğini kabul etmesi aracılığıyla meşhûrât kategorisinde yer alabilir. Bu tür önermelerin iki yönü vardır ve iki bakımdan değerlendirilebilir:

Birinci yön, insanların çoğunun böyle bir önermenin içeriğini itiraf ve kabul etmesidir. Bu önermenin bu bakımdan meşhûrât grubu içinde yer alacağı açıktır.

İkinci yön, bu önermenin içeriğinin saf aklın gereği olması ve kabul edilmesinin aklın hükmüyle zorunlu olmasıdır. Şüphesiz önerme bu bakımdan yakînî önermelerdendir ve doğruluğu da kesindir.

İbn Sînâ *İşârât*'ın mantık bölümünde bu meseleyi ele almış ve hakkında ayrıntılı şekilde konuşmuştur. Ona göre meşhûrâtın kaynağı daha ziyade duygularla, eğitimle ve insanın yaşadığı ortamın niteliğiyle bağlantılıdır. Yalan söylemenin bütün insanlar nezdinde kötü oluşu ve bazı insanlar nezdinde hayvanları boğazlamanın kötü olması gibi önermeler meşhûrât kategorisi içinde yer alır. Bu tür önermeler saf aklın gereği olarak görülemez, zira saf akıl, duyguları, çıkarları ve yaşam çevresinin etkilerini göz ardı edersek, hayvanları boğazlamanın kötülüğü hakkında kararsız kalır. Ama "Bütün, parçadan büyüktür" gibi önermeler hiçbir şekilde insanın duygularına, çevre etkilerine ve eğitime bağlı değildir, saf aklın ve açık kavrayışın gereğidir.[141] Her halükârda iki yönü olan ve iki bakımdan değerlendirilebilecek önermeler bazen karışıklığa ve yanlışa neden olmuş, bazı kimseleri yanıltmıştır. İbn Hazm, bu hataya düşen ve aklî bedîhiyyât ile meşhûrât arasındaki farkı göremeyen kimselerden biridir. Önceki bölümlerde İbn Hazm'ın aklî bilimlerde yeterince derinleşmediğini ifade etmiştik. Bu ilimler onun nezdinde bizzat kendisi için istenen bir şey değildi ve onları başka bir amaçla öğrenmiştir. İşte bu yüzden onun mantıkî ve felsefî yaklaşımları zayıf ve temelsizdir. Elbette o İslamî ilimlerde güçlüdür, eleştirel ve yaratıcı bir zihne sahiptir.

Burada sorulması gereken soru şudur: İbn Hazm eleştirel ve yaratıcı bir zihne sahip olmasına rağmen nasıl olup da Zâhirî olması sebebiyle rey ve içtihat kapısını kapatmış ve her türlü kıyas ve istihsanı, ayrıca "mesâlih-i mürsele" olarak isimlendirilen şeyi reddetmiş bir mezhebe meyletmiştir? Zâhirîlik fıkhî mezhebini tanıyanlar bu mezhepte nasslar üzerinde düşünmenin yasak olduğunu, rey ve nazarın temeli sayılan gerekçelendirme kapısının kapalı olduğunu iyi bilirler. İbn Hazm'ın Zâhirîlik mezhebine meyletmesinin sebebi olarak, bu mezhepte şahısları taklit etmenin yasak olması ve kişinin kendini mukallit sayamaması söylenebilir. Zâhirîlik mezhebinin esasını Kitap, sünnet ve sahabenin icmâı oluşturur.

---

141 *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, c. 1, s. 220.

Sahabenin icmâına da Kitap ve sünnete dayanması yönünden itibar edilir. Bu mezhepte Ebû Hanîfe'nin, Şâfiî'nin, Mâlik'in ve İbn Hanbel'in inanç ve görüşlerini izlemek caiz değildir. Yani bir insan kendini dört imamdan veya dört mezhepten birinin tâbii ve mukallidi olarak göremez, bilakis bütün insanlar Kitap ve sünnete müracaat etmekle ve bu kaynaklarda gelen emirlere göre amel etmekle sorumludur. Hatta kültürsüz ve okuma-yazma bilmeyen bir insan da ilâhî hükümlerde taklit edemez, bilakis onun görevi ilâhî hükümleri anlamaya ihtiyaç duyduğunda zikir ehline ve basiret sahiplerine müracaat etmek ve onlara Allah'ın hükümlerini sormaktır. Zikir ehline müracaatta bir kayıt yoktur ve özel bir kişi de belirlenmemiştir. Ayrıca insan zikir ehline, basiret sahiplerine müracaat ettiğinde kendini onların tâbii bilmemelidir, bilakis onlara şer'î delili sorar, şer'î delili anlayıp öğrendikten sonra o şer'î delilin gereği ile amel eder ve kendini o delili öğretenin değil, o delilin tâbii sayar. Bir başka deyişle, Müslüman şahıs ister kültürlü, ister kültürsüz olsun, daima şer'î delile tâbidir, bir şahsa değil.[142] Zâhirîlik mezhebinin bu yönü görünüşe göre araştırmacı ruh ve eleştirel zihin sahiplerini kendine çeken bir cazibeye sahiptir. Araştırıcı ruha ve eleştirel zihne sahip İbn Hazm da Zâhirîlik mezhebinin bu yönü sebebiyle ona cezbolunmuş olabilir. Elbette şu soru cevaplanmayı beklemektedir: Acaba İbn Hazm her türlü taklide karşı olduğu için mi Zâhirî fıkha meyletmiştir, yoksa Zâhirî fıkhı izlediği için mi her türlü taklide karşı çıkmıştır?

Bu sorunun cevabı ne olursa olsun, şu olgu görmezden gelinemez: Zâhir/dış boyut üzerinde donup kalmak eleştiri ve tahkik/araştırma ile bağdaşmaz ve Zâhirîlik mezhebini izleyen bir kimse kendini tahkik ehli/araştırmacı sayamaz. Zâhirîlik mezhebinde her türlü rey ile içtihat yasaktır ve kıyas, istihsan ve mesâlih-i mürsele gibi yollarla hüküm çıkarma (*istinbât*) kapısı kapalıdır. Bu mezhepte hükümlerin gerekçesini ya da kendisine yaslandığı dayanağı çıkarmak amacıyla dinî nasslar/metinler üzerinde her türlü düşünme eylemi yasaktır. Zâhirîlik mezhebi tâbilerine göre dinî nasslar ve dış anlamları üzerinde donup kalmak taabbüdîdir/bizzat kendisi bir ibadettir ve hiçbir şekilde dış anlamlardan vazgeçilemez. Dış anlamlar üzerinde donup kalmak bu mezhepte öylesine önem ve itibara sahiptir ki kelimelerin mefhum-ı muhâlifi anlamına dahi tutunulamaz. İbn Hazm, Zâhirîlik mezhebi hakkındaki inancını kısa bir cümle içinde özetlemiştir: Hiç kimse, Allah'ın peygamberi değilse, Allah'tan ve Allah'ın dininden bahsedemez. Ona göre insanlar Allah ve Allah'ın dini hakkında konuştuklarında ve O'nun hükmünü ilan ettiklerinde, gerçekte kendi hükümlerini dile getirirler. Kendi hükmünü Allah'ın hükmü olarak ifade eden kimse ise Allah'a iftira etmiş ve O'nun hakkında yalan söylemiştir.[143]

---

142 Muhammed Ebû Zehre, *İbn Hazm Hayâtuhû*, s. 271.

143 Ebû Zehre, *İbn Hazm Hayâtuhû*, s. 378.

Bilinmelidir ki İbn Hazm'ın sözü onun dış anlamlar üzerinde donup kalmış olmasına rağmen çok önemlidir. Zira her türlü işte görüş ve düşünce bildirmek, o değerlendirme konusu yapılan şeyin insan zihninin süzgecinden geçip düşünce sahibinin görüşü olarak ortaya çıkması anlamına gelir. Değerlendirme konusu yapılan şey insan zihninin süzgecinden geçtiği zaman kaçınılmaz şekilde zihnin boyasını ve insan düşüncesinin izini taşıyacağı apaçıktır. Yine burada tevil/yorum (hermenötik) ile alakalı önemli meseleler dikkatlere sunulacak ve tefsir/açıklama problemi ve onun tevil/yorumdan farkı ortaya çıkacaktır. Acaba her tefsir, rey ile yapılan/kişinin kendi görüşüne göre yaptığı bir tefsir midir, yoksa müfessirin her türlü düşünce izinden uzak ve soyutlanmış bir tefsir var olabilir mi? Bu mesele eski zamanlardan beri tartışılagelmiştir. Yine bu mesele bütün dinlerde ortaya atılmış ve din bilginleri bunun problemleriyle yüz yüze gelmiştir.

Hıristiyanlığın büyük düşünürlerinden Aziz Augustinus bu mesele ilgili olarak kafa yormuş ve kısa bir cümlede kendi görüşünü ifade etmiştir: "Sohbet, nefsin iki konuşmasından oluşur."[144] Muhtemelen bu Hıristiyan filozofun demek istediği, insanın başkalarını daima kendisi aracılığıyla tanıdığıdır. Bir başka deyişle, insan başkasını kendinde düşünür. Yani başkasını, onun olduğu gibi değil, kendisinin düşündüğü gibi anlar. Açıktır ki Augustinus'un bu sözü iki kişi arasındaki sohbetle sınırlı değildir, bilakis bu metinlerle konuşmayı da kapsar. Biz şimdi metinlerin tefsiri hakkında konuşmuyoruz. Aynı şekilde belirtmeliyiz ki İbn Hazm dış anlamlar üzere taabbüdü mezhebinin temeli saydığını belirtirken amacı tevilin ve kişinin kendi görüşüyle yaptığı tefsirin içerdiği her türlü problemden kurtulmak ve Batı'da hermenötik denilen şeyle karşı karşıya kalmamak idi. Kendisi, bedîhiyyâtın sınırlarını genişletmiş ve dinde Kitap ve sünnetin dış anlamları ile teabbüdde bulunmanın gerekliliğini, zorunlu ve bedîhî saymıştır. İbn Hazm'ın Ehl-i Sünnet ve Cemaat arasında yaymaya çalıştığı yol, Ahbârî âlimlerin Şîîler arasında yürüdükleri yola çok benzerdir. Sünnî dünyadaki Zâhirîlik mezhebi, Şîîler arasında Ahbârî yol denilen şeye çok yakındır.

---

144 Anne Fremantle, *Asr-ı İ'tikâd* [The Age of Belief], Farsça çvr. Ahmed Kerîmî, s. 20.

21

TEHÂFUTU'L-FELÂSİFE ADIYLA YAZILMIŞ KİTAPLAR

Önceki bölümlerde İbn Hazm Zâhirî'nin İslam âleminin Batı'sında, Kindî'nin felsefî düşüncelerine yönelik bir reddiye yazdığını ifade etmiştik. İbn Hazm'ın bu risaleyi yazdığı zaman Hüccetü'l-İslâm Gazâlî ya henüz dünyaya gelmemişti ya da geldiyse çocukluk dönemini geçiriyordu. İbn Hazm'ın vefatı hicrî 456 yılı iken Gazâlî hicrî 450 yılında doğmuştur. Bu kronolojik bilgileri ve İslam dünyasının Batı'sı ile Doğu'su arasındaki uzaklığı dikkate aldığımızda Gazâlî'nin İbn Hazm'ın Kindî'yi eleştiren risalesini görmüş olması uzak bir ihtimaldir. İddianın delili Gazâlî'nin ve İbn Hazm'ın felsefe karşıtlığı hakkındaki düşünceleri arasında pek bir benzerlik yoktur. Elbette felsefe karşıtlığı ve düşmanlığı Gazâlî'den önce de uzun bir geçmişe sahiptir ve pek çok kelamcı ve fakih bu insanî bilgi alanına yönelik muhalefetlerini ortaya koymuşlardır.

Felsefe düşmanlığı yapan kimseler arasında Gazâlî üzerinde başkalarına oranla daha fazla etkide bulunan kişi Yahyâ Nahvî İskenderânî'dir. Bu İskenderiyeli düşünür, Proclus'un felsefî çevresine yönelik on dört bölümden oluşan bir reddiye kitabı yazmış; Aristo'ya yönelik olarak iki bölümden oluşan bir başka reddiye kitabı yazmıştır. Yahyâ Nahvî başlangıçta bir Hıristiyan piskoposu idi, ama teslis akidesi üzerindeki araştırıp düşünmesi neticesinde Hıristiyanlığı reddetmiş ve bu yüzden Hıristiyan cemaatinden çıkarılmış ve İslam'la şereflenmiştir. Yahyâ Nahvî hakkında pek çok tartışma ve çekişme yaşanmış,

sonunda hayat onun için zor hâle gelmiştir. Ancak Amr bin Âs, Mısır ve İskenderiye'yi fethettiğinde, Yahyâ Nahvî'ye değer vermiş ve onun ilmî makamını övmüştür.[145]

Her halükârda felsefe karşıtlığı ve düşmanlığı bütün semavî dinlerde derin bir köke sahiptir ve İslam âleminde de büyük bir serüveni vardır. Bütün bunlarla birlikte Gazâlî'den önce felsefeyi reddetmek ve eleştirmek maksadıyla yazılan kitaplardan hiçbiri Gazâlî'nin *Tehâfutu'l-Felâsife* mertebesine ulaşamamıştır. Gazâlî'den sonra da *Tehâfutu'l-Felâsife* adıyla birkaç kitap yazılmıştır, ama hiçbiri Gazâlî'nin eseriyle boy ölçüşemez.

Gazâlî'den sonra *Tehâfutu'l-Felâsife* adıyla yazılan kitaplar şunlardır:

1) Alâaddîn Tûsî'nin telifi olan *Tehâfutu'l-Felâsife*. Bu eserin diğer adı *ez-Zuhr* veya *ez-Zahîra fî'l-Muhâkemât beyne'l-Ğazâlî ve'l-Felâsife* olarak kaydedilmiştir.
2) Muslihuddîn Hocâzâde'nin telifi olan *Tehâfutu'l-Felâsife*.[146]

Merhum Bozorg Tehrânî bey *ez-Zerî'a ilâ Tasânîfi'ş-Şî'a* kitabında *Tehâfutu'l-Felâsife* adıyla üç kitaba işaret etmiştir ki tarih sırasına göre şunlardır:

1) Eş-Şeyh el-İmâm Kutbuddîn Ebû'l-Hasen Sa'îd bin 'Abdillâh bin el-Hasen er-Râvendî (ö. h. 573) tarafından yazılan *Tehâfutu'l-Felâsife*.
2) Hâce Nasîruddîn Tûsî'ye (ö. 673) ait *Tehâfutu'l-Felâsife*.
3) Hocâzâde Muslihuddîn Mustafâ bin Yûsuf'a (ö. 893) ait *Tehâfutu'l-Felâsife*.

Hâce Nasîruddîn Tûsî'ye *Tehâfutu'l-Felâsife*'nin nispet edilmesi hataymış gibi görünmektedir. Bu büyük hata Alâaddîn Tûsî ve Nasîruddîn Tûsî isimlerinin karıştırılmasından kaynaklanmıştır. Hâce Nasîruddîn Tûsî, *Tehâfutu'l-Felâsife* yazmadığı gibi, bilakis felsefeyi savunmak için Muhammed bin Abdilkerîm Şehristânî'nin *Musâra'atu'l-Felâsife*'sini (Filozofları Yere Sermek) eleştirdiği *Musâri'u'l-Musâri'* (Yere Sereni Yere Seren) adlı bir reddiye kitabı yazmıştır. Buna göre *Tehâfutu'l-Felâsife* kitabının telifinin Hâce Nasîruddîn Tûsî'ye nispet edilmesi, Tûsî kelimesinin Alâaddîn ve Nasîruddîn'e bitişmesinden dolayıdır. Ayrıca Hâce Nasîruddîn Tûsî ile *Tehâfutu'l-Felâsife* kitabının yazarı Alâaddîn Tûsî arasında iki asırlık zaman farkı vardır. Hâce Nasîruddîn Tûsî, 7. yüzyılda ve Bağdat'ta Abbâsî halifeliğinin yıkılışı sırasında yaşamış iken Alâaddîn Tûsî Hicri 9. yüzyılda yaşamış ve Osmanlı İmparatorluğu devrinde Fâtih Sultân Mehmed'in emriyle *Tehâfutu'l-Felâsife* kitabını yazmıştır. Bir diğer husus şu ki Hocâzâde de aynı Fâtih Sultân Mehmed'in emriyle *Tehâfutu'l-Felâsife* kitabı yazmaya girişmiş ve elbette Hocâzâde, Sultân'ın emrinden

---

145 *Ta'rîhu'l-Hukemâ*, Tercume-i Fârsî, Karn-i Yâzdehom, s. 483.

146 Bu iki kitabın tahkik edilip basılmış olması sevindiricidir.

sonraki dört aylık süre zarfında *Tehâfutu'l-Felâsife* kitabını yazmış ve onu Sultân'a arz etmiştir. Buna mukabil Alâaddîn Tûsî aynı emri, aynı zamanda Sultân'dan almış, ancak *Tehâfutu'l-Felâsife* kitabının telifi altı ay sürmüştür. Fâtih Sultân Mehmed, her iki müellife de on bin dirhem verilmesini emretmiş, ancak Hocâzâde'ye daha fazla önem vermiş ve on bin dirheme ek olarak, ona nefîs ve değerli bir kaftan takdim etmiştir. Bu davranış sebebiyle Alâaddîn Tûsî'nin hatırı kırılmış ve Anadolu'dan (*bilâd-ı rûm*) ayrılmıştır. O, Anadolu'dan ayrıldıktan sonra ilk olarak Tebriz'e gitmiş, bir süre sonra Semerkand'a ulaşmış ve sonunda h. 887 yılında dâr-ı fenâdan ayrılmıştır.[147]

Bu söylediklerimizden hareketle, Gazâlî'nin bütün İslam dünyasında eşine az rastlanır bir eser olan *Tehâfutu'l-Felâsife*'sinden sonra aynı adı taşıyan [en az] üç kitap daha yazıldığı söylenebilir. Felsefe karşıtlarından ve felsefe aleyhtarı yazarlardan olan İmâm Kutbuddîn Ebû'l-Hasen Râvendî hakkında pek bir bilgiye sahip değiliz. Onun *Tehâfutu'l-Felâsife*'si de henüz bize ulaşmış değildir. Ancak o hicrî 573 yılında vefat etmiş ve büyük ihtimalle Nizamiye Medreseleri onu etkilemiştir.

Fıkıhta Şâfiî'ye ve usulde Eş'arî'ye tâbi olan Hâce Nizâmülmülk'ün mutaassıp akaidi bu medreselerde kendi izini bırakmıştır. Felsefe karşıtlığının bu ilim merkezlerinde özel bir konuma sahip olduğu açıktır. Bazılarına göre Nizâmülmülk'ün Nizâmiye Medreseleri'ni kurmaktaki saiki iki şeydi. Biri Şâfiî fıkıh mezhebini desteklemek, diğeri ise Eş'arî yolunu yaygınlaştırmak idi. Elbette bu amacına ulaşmakta başarılı oldu ve bu düşüncenin olumlu ve olumsuz etkileri İslam dünyasında asırlar boyu devam etti ve hâlâ devam etmektedir.

Gazâlî'nin *Tehâfutu'l-Felâsife*'sinin Nizâmiye Medreseleri'nin öğretileri ağacının verdiği bir meyve olduğunu söylemek abartılı olmaz. Elbette aynı adla yazılmış ve kendilerine işaret ettiğimiz diğer kitaplar da bu ağacın meyveleri sayılabilirler. Gazâlî'nin karmaşık ve kapsayıcı şahsiyeti hakkında çok söz söylenmiştir. Bu satırların yazarı da *Mantık ve Ma'rifet der Nazar-ı Ğâzâlî* (Gazâlî Düşüncesinde Mantık ve Bilgi) adlı kitabında bu konuylu ele almıştır, bu yüzden şimdi burada bu bahse girmeyeceğiz. Ancak şu gerçek de kabul edilmelidir ki Gazâlî İslam dünyasında *Tehâfutu'l-Felâsife* adı altında filozofları sert bir şekilde eleştirmiş ve onları saçma konuşmak ve tutarsız düşünmekle suçlamıştır. *Tehâfutu'l-Felâsife*'nin İslam dünyasında, özellikle de Ehl-i Sünnet arasındaki etkisi fevkalade dikkat çekicidir, olumlu ve olumsuz etkilerini belirlemek için kapsamlı bir araştırma ve çalışma yapılmalıdır. Gazâlî bu kitapta yirmi meseleye yer vermiş ve bu meselelerde filozofların görüşlerini reddetmiştir. Yirmi meseleden üçü konusunda çok sert bir yaklaşım benimsemiş ve filozofları tekfir etmiştir. Bu üç mesele şunlardır:

---

147 Daha fazla bilgi için bkz. *Mantık ve Ma'rifet der Nazar-ı Ğâzâlî*, İntişârât-ı Emîrkebîr.

1) Âlemin zamansal olarak kadim/ezelî olduğunu söylemek.

2) Allah'ın cüz'îleri/tikelleri bildiğini inkâr etmek.

3) Kıyamet günü cesetlerin diriltileceğini inkâr etmek.

Gazâlî'ye göre filozofların bu üç meseledeki nazariyeleri mukaddes İslam dinine aykırıdır. İslam'a aykırı bir nazariye öne süren kimsenin de küfre düştüğüne hükmedilir. Gazâlî'ye göre bu meselelerden birine inanmak, peygamberlerin yalan söylediğine inanmaktır. Hz. Peygamberlerin yalancı sayan kimse de kâfir olur. Gazâlî geri kalan on yedi meselede yumuşak bir tutum benimser ve filozofların bu konuda söylediklerinin Mu'tezile'nin veya diğer İslamî fırkaların konu hakkındaki akaidine çok yakın olduğuna inanır. İmdi birilerine göre kendileri dışındaki İslamî fırkalar bidatçi ise ve küfre düşmüşse, kaçınılmaz olarak filozofları da böylesi konularda kâfir sayacaklardır. Ancak diğer fırkalar bidatçi ve küfre mahkum değillerse, filozoflar da bu tür konularda kâfir olmayacaktır. Gazâlî burada şöyle ilave eder: "Bizim buradaki amacımız bidatçileri tekfir etmek ve inançlarının doğruluğu veya yanlışlığı ile ilgilenmek değildir, zira bu konulara girmek bu kitabın yazılış amacının dışındadır."[148]

Bu ifadelere *Tehâfutu'l-Felâsife*'nin sonundaki "Hâtime/Son Söz" adlı bölümde yer verilmiştir ve Gazâlî kendisinin filozoflar hakkındaki tekfir hükmünü haklı kılmaya çalışır. Gördüğümüz gibi, o filozofların üç mesele hakkındaki söz konusu görüşlerinin peygamberlerin yalancılığını gerektirdiğini düşünmüş, bu sebeple onlar hakkında tekfir hükmünü çıkarmıştır. Ancak bu büyük Eş'arî düşünür *Tehâfutu'l-Felâsife*'nin başında bu kitabı yazma ve filozofları tekfir gayesini bir başka şekilde açıklamıştır: "Bir grup insanın kendilerinin çok zeki olduklarına inandıkları için kendilerini hemcinslerinden üstün saydıklarını, dinî ibadetleri küçümsediklerini, İslamî yükümlülükleri terk ettiklerini, şer'î ibadetleri ve dinî sınırları hafife aldıklarını ve dinî sınırlamalara uymadıklarını gördüm. Bu kimselerin duyduklarını taklit etmekten ve şüpheler konusunda nazarî araştırmadan başka küfürlerinin [yani, küfür gerektiren görüşlerinin] bir dayanağı yoktur. Küfürlerinin kaynağı, filozofların yabancı ve gösterişli isimlerinin onların kulaklarına ulaşması ve bu isimlerin sahiplerinin geometri, mantık, fizik ve metafizik ilimlerinde birtakım esaslarının olduğunu ve o esaslara dayanarak gizli şeylere ulaştıklarını sanmalarıdır."

Bu konuların akabinde başka bir hikâye gelmektedir: Adı geçen filozoflar sahip oldukları akıl ve zekaya rağmen şeriatları inkâr etmekte ve dinleri ve inançları reddetmektedir. Bu sözleri işitmek bu grubun düşüncesini etkilemiş ve işittikleri şey de onların tabiat ve temayüllerine uyduğu için bu isimlerin sahiplerine benzemeye çalışmışlar ve küfürlerini açığa vurmakla övünmüşler-

148 Gazâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, s. 310.

dir. Ayrıca kendilerini avâm halkla konuşmayacak kadar üstün saymışlar ve atalarının dinini kabul etmekten geri durmuşlardır.[149]

Gazâlî'nin *Tehâfutu'l-Felâsife*'sinin başındaki ve sonundaki sözleri uyumsuzdur ve bir nevi tutarsızlıkla maluldür. Zira kitabının sonunda filozofların nazariyelerinin peygamberleri yalanlamak anlamına geldiğini söylemekte, kitabının başında ise onların suçunun Yunanlılara benzemek ve kendilerini avam halktan üstün görmek olduğunu belirtmektedir. Tabii ki ibadetleri terk etmek ve atalarının dinini kabul etmemek de filozofların diğer günahları olarak görülmektedir. Gazâlî'nin burada iddia ettiği ve filozofları suçladığı şeyleri neye dayandırdığı bilinmemektedir. Onun zamanında bu niteliklere sahip bazı filozoflar olabilir, ancak Gazâlî böylesi kimselerin isimlerini zikretmemiş ve hayatlarına dair en küçük bir işarette bulunmamıştır. O bıçağının keskin ağzını Fârâbî ve İbn Sînâ'ya yöneltmiş ve onların sözlerini eleştiri ve problem konusu yapmıştır. Şüphesiz Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sözleri eleştiri ve inceleme konusu yapmak, anlaşılabilir ve açıklanabilir bir iştir ve Gazâlî ve başka herkes kendisinde bu işi yapma hakkını görebilir. Ancak ibadetleri terk etmek, büyüklenmek ve gurura kapılmak ve din ve inanç kabul etmemek de bu Müslüman filozofların suçlarından mıdır? Tarihî delillerin gösterdiğine göre Fârâbî ve İbn Sînâ Müslüman idiler ve İslamî hükümlere de uyuyorlardı. Gurur, büyüklenme ve avâm halka büyüklük taslamaya gelince, bu iki filozofun hayatında böyle şeyler bildirilmemiştir. Bilakis Fârâbî zahidane bir hayat yaşamış, fakirlerle birlikte hayat sürmüştür. İbn Sînâ da devlet görevlerinde bulunmuş olmakla beraber, Gazâlî'nin filozoflar için zikrettiği nitelikler onun hayatında yoktur. Filozofların sözlerini eleştirip incelerken de Gazâlî insaflı olma yönüne riayet etmemiştir. O, filozofların görüşünü üç konuda peygamberleri yalanlamak anlamına geldiğini iddia etmiş, oysa filozofların kesinlikle peygamberleri yalanlamak diye bir amacı yoktur ve dinî metinler daima yoruma açıktır. Gazâlî toplam yirmi meseleden üç mesele ile geri kalan on yedi mesele arasında fark olduğunu, zira bu on yedi meselede filozofların görüşlerinin İslamî fırkalardan birinin görüşüne yakın olduğu söylemiş, bu sebeple bu on yedi meselede onları tekfir etmemiştir. Gerçekte filozofların görüşünün çeşitli İslamî fırkalardan birinin görüşüne yakın olması, o meseleler hakkında tekfir hükmünün çıkmamasına sebep olmuştur.

O hâlde burada şu sorunun sorulması gerekir: Bu söz hangi temele dayanmaktadır, niçin İslamî fırkalardan birine yakın olmak, bu fırkalar bidatçi ve sapık olsalar dahi, kurtulmayı gerektirmektedir? Eğer birileri İslamî fırkalardan biri olarak konuşursa, kurtulmuş sayılmakta iseler, İslam filozofları fırkası da İslamî fırkalardan biri sayılır. Her halükârda Gazâlî'nin bu sözü sağlam bir

149 *Tehâfutu'l-Felâsife*, s. 76.

temele dayanmamakta, toplam yirmi mesenin üç meselesi ile geri kalan on yedi meselesi arasında var olduğunu iddia ettiği fark o kadar da haklı ve mantıklı gözükmemektedir. O, filozofların görüşünü eleştirdiği zaman belirli bir konuma ve görüşe sahip değildir ve özel bir görüşün taraftarı değildir. Bilakis mümkün olan her yol ve yöntemle filozofların görüşünü çürütmeye çalışmaktadır, bu yol ve yöntem ister Mu'tezile'nin fikrî esasları olsun, ister Eş'arîlerin yönteminden kaynaklansın fark etmez. O filozofları sıkıntıya düşürmek için gerekirse başka her yol ve yöntemden de faydalanır. Bir başka deyişle, Gazâlî filozofların karşısında bir şeyleri ispatlamaya çalışan biri olarak değil, bir inkârcı olarak konumlanmaktadır. Bir tartışmada inkârcı konumundaki kimsenin yükünün hafif olduğu ve bir şeyleri ispatlama yükümlülüğünün olmadığı açıktır. İnkârcı kimse daima çürütür ve kendisinin karşısındaki taraftan sürekli delil göstermesini ister. Gazâlî'nin kendisi bu durumu itiraf etmiş ve *Tehâfutu'l-Felâsife*'nin başında onu açıkça ifade etmiştir.[150]

Burada söylenilenlere ilave olarak, Gazâlî bu kitabı yazmaya giriştiğinde şöhret ve makam hırsıyla doluydu ve henüz tam bir olgunluğa ve gerekli dinginliğe ulaşmamıştı. Bu yüzden *Tehâfutu'l-Felâsife*'nin onun görüş, inanç ve fikirlerini gösteren en iyi kaynak olmadığı söylenebilir. Eğer Gazâlî'nin gerçek görüş ve inançlarına ulaşmak istiyorsak, onun [tasavvuf yoluna intisap ettikten ve] mükaşefe âlemine ulaştıktan sonraki kitaplarına bakmalıyız.

Bir diğer husus olarak şüphesiz *Tehâfutu'l-Felâsife* Gazâlî'ye aittir ve şimdiye kadar bu konuda yazılmış en etkili kitaplardan biridir. Gazâlî bu kitapta filozofları sadece saçmalamak ve tutarsız olmakla suçlamamış, bilakis onları tuzakçı ve hileci kimseler olarak nitelendirmiştir. Ona göre filozofların büyük hilelerinden biri, onların nazariyelerinden biri eleştiri konusu yapıldığında ve problemli görüldüğünde, bizim ilmimiz ilâhiyâttır/metafiziktir, metafizik ise en zor ilimlerdendir; bir kimse daha öncesinde matematik ve mantık öğrenmeden metafiziği anlayamaz, demeleridir. Bu sözün filozofların hilekârlığına delalet yönü, filozofların takipçileri bir problemle karşılaştıklarında filozoflarla ilgili hüsn-i zanlarını elden bırakmazlar, hatta bu problem bizim anlayışımızla alakalıdır, zira matematik ve mantığı iyi öğrenmedik derler. Bu kimselere göre metafizik, problemleri çözme işini üstlenmiştir ve matematik ve mantık öğrenmemiş kimseler onu anlayamazlar. Gazâlî der ki: Aritmetik ve geometri olarak özetlenebilecek olan matematiğin metafizikle bir alakası yoktur, dolayısıyla metafiziği anlamanın matematiğe bağlı olduğunu söyleyen kimselerin bu sözü temelsizdir. Gazâlî'ye göre bu söz, bir narın hâdis/sonradan yaratılmış olduğunu anlamak için önceden tanelerinin sayısını bilmek gerektiğini söyleyen kimsenin sözü gibidir. Gazâlî, filozofların mantık öğrenmenin ge-

---

150 *Tehâfutu'l-Felâsife*, s. 82.

rekliliğine dair sözlerini kabul etmektedir, ancak ona göre mantık filozoflara özgü bir şey değildir, bilakis ona göre mantık, kelam ilminde "*kitâbu'n-nazar* [düşünme kitabı]" denilen bir temeldir. Gazâlî şöyle söyler: "Biz mantık ilmini, "*kitabu'l-cedel* [cedel/diyalektik kitabı]" ve "*medâriku'l-'ulûm* [ilimlere ulaşma aracı]" olarak da isimlendirdik."[151] Her halükârda bu Eş'arî düşünür matematik ve mantık konularını metafizik ve fizik konularıyla bağlantılı görmez ve ilimler ve bilgiler arasında bir tür ayrılık ve bağlantısızlık (*tefkîk*)[152] olduğunu söyler.

Şüphesiz ilimlerin, ya konularının ya da kullandıkları yöntemin farklı olması sebebiyle aynı olmadıkları inkâr edilemez bir gerçekliktir. Ancak şu gerçek de görmezden gelinmemelidir ki varlıkların hakikatleri varlık temelinde birbirlerine bağlıdır ve her varlık, diğer bir varlıkla her türlü ilişkiye sahiptir. Bu hakikati kabul ediyorsak, bu varlığa ilişkin doğru bilginin birbirleriyle bağlantılı fikirler ve düşünceler toplamı olduğu hakikatini de kabul etmeliyiz. İşte bu sebeple bazı İslam filozoflarının nazarında bilgi, insan nefsinin somut âleme benzeyen bir aklî âlem olarak ortaya çıkmasıdır. Filozofların bu konudaki ifadesi şu şekildedir:

الحكمة هى صيرورة الإنسان عالمًا عقليًا مضاهيًا للعالم العينى

[Felsefe, insanın somut âleme benzeyen aklî bir âleme dönüşmesidir. *Mütercim*] Bu temelde, insan varlıkları tanıyıp bilme sürecinde bazı varlıkları bilmekle yetinirse, sadece diğer varlıklarla ilgili olarak cahil ve bilgisiz kalmaz, hatta o bildiği[ni düşündüğü] şeyle ilgili olarak da cahil olur, zira bilmenin konusu olan şeyin diğer varlıklarla bağlantıları gizli kaldığı için bu bağlantılar da bilinmemiş kalır. Buna göre bilimler ve bilgiler arasında, bilinmeye konu olan şeylerin bağlantısı görülüp bilinmelidir. Allah ile insan arasında gerçek bir bağlantı ve ilişki varsa, o bağlantı metafizik ile fizik arasında da var olmalıdır. Eğer ölçü ve ölçülü arasında bağlantı varsa, o bağlantı matematik ve fizik arasında da var olmalıdır. Bu hüküm bütün ilimlerde geçerlidir, istisnası yoktur. İşte bu bağlamda, Fransız filozof René Descartes'ın metafiziği bilgi ağacının köküne benzetmesinin doğru olduğunu itiraf etmeliyiz. Çünkü bir ağaçta dallar kökle bağlantılı ve bitişiktir ve ağacın parçalarının toplamı bir bütün oluşturur. Bununla birlikte bir başka büyük filozof, Descartes'ın sözünü sorgulamış ve "Acaba bu ağacın kökü hangi zeminde yerleşmiştir?" demiştir. Bu filozof, metafizik tarihindeki filozofları eleştirmek amacıyla bu soruyu sormakla beraber, o Gazâlî'nin düşündüğünden fersahlarca uzak bir başka gayeyi gütmektedir.

---

151 *Tehâfutu'l-Felâsife*, s. 58.

152 Yazarın burada "*tefkîk*" terimini kullanması ayrıca manidârdır. Zira İran felsefe geleneğinde aklî-felsefî ilimler ile naklî-dinî ilimlerin ayrı tutulması, birbirine karıştırılmaması gerektiğini söyleyen "Mekteb-i Tefkîk" adlı Ahbârî bir ekol ve akım vardır, oldukça da etkilidir. *Mütercim*.

Bu konudan bahsetmek bu bölümün konusunun dışındadır ve münasebet, bahsimizi *Tehâfutu'l-Felâsife* adıyla yazılmış kitaplar hakkında yapmamızı gerektirir. Gazâlî'nin *Tehâfutu'l-Felâsife*'si hakkında çok söz söylenebilir, ancak bu kitaptaki konuların mahiyetine girmeyeceğiz, zira onun konularından bahsetmek büyük bir kitap ve zaman gerektirir. O hâlde bu özet açıklamayla yetinelim ve bahsimizi Alâaddîn Tûsî'nin telifi olan *Tehâfutu'l-Felâsife*'ye yoğunlaştıralım.

İşaret edildiği üzere, Alâaddîn Tûsî, Fâtih Sultân Mehmed'in emriyle *Tehâfutu'l-Felâsife* adlı bir kitap yazmıştır. Tûsî bu kitapta Gazâlî ile filozoflar arasında bir tür hakemlik yapar, ancak onun Gazâlî'nin görüş ve inançlarına olan eğilimi kesinlikle kapalı değildir. Tûsî kendisi tam bir açıklıkla bu durumu itiraf etmiş ve demiştir ki: Mürşit imam Ebû Hâmid Gazâlî'nin yöntemini kabul ediyorum, ama bu kabulde taklit yoluna gitmedim, bilakis araştırma ve inceleme gereğince bu yola girdim.[153] O kendi kitabını Gazâlî gibi yirmi konu olarak düzenlemiş ve Gazâlî'nin aynı yirmi meselesini ele almıştır. Elbette Tûsî'nin bahis şekli ve münazara üslubu Gazâlî'nin *Tehâfutu'l-Felâsife*'sinde gerçekleştirdiğinden tamamen farklıdır. Tûsî'ye göre metafiziğe dair konular zordur ve insan aklı bu konuları kendi başına bilip anlayamaz. Filozoflar metafizik alanında, nazar ve istidlâl yoluyla bu hakikatlere ulaşabilmek için derinleşmişler ve çaba sarf etmişlerdir. Ancak beşer bu konuları anlamaktan aciz olduğu için yollarını yitirmiş ve birbirilerine muhalefet etmişlerdir.[154] Alâaddîn Tûsî *Tehâfutu'l-Felâsife*'sinin başında kendisinin akıl ve istidlâl anlayışını çok güzel ortaya koyan bir mesele gündeme getirir ve şöyle söyler: Hakîm olan Allah, pek çok dış ve iç, cismanî ve nefsanî gücü/duyuyu insana vermiştir ve onlardan her birinden güzel ve faydalı fiiller çıkarmıştır. İşte bu güçler ve onlardan doğan fiiller aracılığıyla insan dünyevî ve uhrevî amaçlarına ulaşır. Ama aynı zamanda, çok nimet veren Allah kapsamlı hikmeti gereği insanın güçlerini/duyularını, bütün fiil mertebelerinin onlardan ortaya çıkmayacağı şekilde yaratmıştır. Mesela insanın görme gücü/duyusu pek çok şeyi görmesine rağmen, bütün görülürleri asla göremez. Bu söz işitme ve dokunma gücü/duyusu hakkında da geçerlidir. Eğer bu hüküm insanın bütün iç ve dış güçleri/duyuları hakkında geçerliyse, insanın en kâmil gücü olan akıl hakkında da geçerli olacak ve akıl bu hükümden müstesna tutulmayacaktır. Buna göre akıl bütün varlıkların hakikatlerini ve hallerini, özellikle metafizik konularda, şek ve şüphe olmayacak bir kesinlikte bilemez.

Tûsî şunu ilave eder: Filozoflar ilâhî hakikatleri kesin biçimde bilebileceklerini iddia ederler, hâlbuki gözlerinin önündeki şeyi dahi bilemiyorlar. Bunun

---

153 Alâaddîn Tûsî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, s. 62.

154 Alâaddîn Tûsî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, s. 59.

delili filozofların cismin hakikati konusunda ihtilaf etmeleri ve her grubun özel bir nazariye ortaya koymasıdır. Nefsin hakikati ile ilgili olarak ihtilaf vardır ve filozoflar bu konuda asla görüş birliğine ulaşamamışlardır. Tûsî burada, insan akıl yoluyla kendi zatının/özünün hakikatine ulaşamadığı zaman, Yaratıcı'nın hallerinin ve yüceliğinin sırlarını nasıl bilebilir, diye ilave eder. O bu konunun ardından önemli ve temel bir noktaya işaret eder ve onu kendi iddiasının dayanağı yapar. Bu nokta, metafizik alanında vehmin devamlı aklı rahatsız etmesi ve aklın bu rahatsızlıktan dolayı yanılgıya düşmesidir. Aklın hükümlerinin vehmin hükümlerine benzediği yerde, ikisini ayırt etme işi zorlaşır. Bu yanlışa düşmekten kurtulmanın sadece tek bir yolu vardır: Allah'ın hükümlerine müracaat etmek ve sarılmak. Kendini gemisiz şekilde sınırsız bir okyanusun içine atan kimse kaçınılmaz olarak boğulacaktır.

Alâaddîn Tûsî filozofların yolunu eleştirirken ve aklı ilâhî hakikatleri bilemez olarak nitelendirirken Aristo'ya ilgi çekici bir söz nispet eder. Aristo'nun şöyle dediğini aktarır: Metafizik alanında yakîne/kesin bilgiye ulaşmanın yolu yoktur, bilakis metafizikte en nihaî gaye daha iyi ve daha uygun olana ulaşmaktır.[155] Tûsî, bu sözü Aristo'ya nispet ederken bir nevi bu filozofu övmeyi amaçlamaktadır.

Biz Alâaddîn Tûsî'nin *Tehâfutu'l-Felâsife*'si konusunda da eserin konularının mahiyet ve içeriğine girmeyeceğiz. Zira konulara girmek ve onlar hakkında hükümde bulunmak için birkaç kitaba ihtiyaç olacaktır. Bu düşünürün bazı nazariyelerine yönelik kısa işaretlerle, onun filozoflar karşısında benimsediği temel tutumları takip edebiliriz. Tûsî, aklı nefsin diğer güçleriyle karşılaştırdığı ve görme duyusu bütün görülebilir şeyleri göremediği gibi akıl da bütün hakikatleri bilemez dediği yerde hata etmekte ve birbirine benzemeyen şeyler arasında yapılan geçersiz kıyasa dayanmaktadır (*kıyâs maalfârık*). Zira görme tıpkı diğer duyusal güçler gibi, bir dizi şarta bağlıdır ve bu şartlar var olmadığında kendisinin fiili de gerçekleşmez. Oysa akıl duyusal bir güç değildir ve duyusal şartlara bağlı olmaz. Elbette akıl da hakikatleri idrak edebilmek için bir dizi şarta bağlıdır, ancak aklın idrak şartları insanın özgür seçim gücü alanı içindedir ve bu şartlara riayet eden kimse hakikatlere ulaşabilir.

Burada Alâaddîn Tûsî ve benzerlerinin dikkat etmediği bir noktaya işaret etmemiz gerekir: İslam filozofları aklı vahyin karşısına koymamışlardır, vahiy ve müşahede alanında olan şeyin akıl ve istidlâlin erişiminin dışında olduğu hakikatini çok iyi bilmektedirler. Ancak bu büyük düşünürler vahiy yoluyla ve peygamber aracılığıyla bize bildirilen şeylerin akledilir olduğunu ve aklın onları anlamak için çalışması gerektiğini düşünürler. Bir diğer ifadeyle, bize vahiyle ulaşan şeylerin akledilir olması, aklın vahyin karşısında yer alması

155 *Tehâfutu'l-Felâsife*, Beyrut baskısı, s. 67.

değildir. Pek çok kelamcı ve fakih bu meselede yanılmış ve filozofların vahye muhalefet ettiklerini düşünmüşlerdir.

Alâaddîn Tûsî de Gazâlî gibi üç meselede filozofları küfre düşmekle suçlamış, ama geri kalan meselelerde onları küfürle mahkum etmemiştir. O şöyle demektedir: Doğrudur, filozofların sıfatların Zat ile özdeşliği hakkındaki görüşü Hakk'ın sıfatlarını nefyetmeyi gerektirmektedir, ancak şeriatta sıfatların ispatının delilleri tevil edilebileceği için filozoflar bu konuda küfürle suçlanmazlar.[156] Gerçek şu ki Tûsî'nin burada ifade ettiği düşünce Gazâlî'ninki gibi sağlam bir temele dayanmaz. Zira şeriatta Allah için sıfatların ispatının delilleri, âlemin hâdis olduğunun delillerinin muhkem ve muteber olduğu ölçüde muhkem ve muteberdir. Şeriatta Hakk'ın sıfatlarının ispatının delilleri tevil edilebilir ise, âlemin hâdis olduğunun delilleri de tevil edilebilir. Nitekim İslam filozofları bu yoldan gitmiş ve âlem hâdisliğini zatî hâdislik olarak yorumlamışlardır. Her halükârda Tûsî ve Gazâlî'nin üç mesele ile on yedi mesele arasındaki farka dair sözleri temelsizdir. Onun için muteber bir delil bulunamaz.

Hocâzâde'nin *Tehâfutu'l-Felâsife*'si[157] de biraz farkla Alâaddîn Tûsî'nin ve Gazâlî'nin *Tehâfutu'l-Felâsife*'si gibidir. Hocâzâde kendi zamanında ilim ve faziletle meşhur idi ve Seyyid Şerîf Cürcânî'yi kendi hocası bilmekle beraber, bazı meselelerde onun nazariyelerini eleştirmiştir. Hocâzâde'nin şöhreti daha ziyade *Tehâfutu'l-Felâsife*'ye bağlıdır. O, *Şerhu'l-Mevâkıf*'a ve *Şerhu'l-Metâli'a* da henüz basılmamış haşiyeler yazmıştır. Nakledildiğine göre İbnu'l-Müeyyed, Allâme Muhakkik Devvânî ile karşılaştığında Devvânî ona bana yanında ne hediye getirdin, diye sorar. İbnu'l-Müeyyed, hediyem Hocâzâde'nin *Tehâfutu'l-Felâsife*'sidir, der. Devvânî o kitabı okuyup inceledikten sonra şöyle der: Beni bu dertten kurtardığı için Allah ondan razı olsun. Ben de böyle bir kitap yazsaydım, aynı temelde ve aynı şekilde olurdu.[158]

---

156 *Tehâfutu'l-Felâsife*, s. 71.

157 Bu kitap Gazâlî'nin *Tehâfutu'l-Felâsife*'sinin ve İbn Rüşd'ün *Tehâfutu't-Tehâfut*'una hâşiyedir ve taş baskısı yapılmıştır.

158 *Keşfu'z-Zunûn*, s. 513, Tûsî'nin *Tehâfutu'l-Felâsife*'sinin "Fihristi A'lâm"ından naklen.

22

TEHÂFUTU'T-TEHÂFUT VE FELSEFE SAVUNMASI

Önceki bölümlerde Gazâlî'nin *Tehâfutu'l-Felâsife*'si akabinde aynı başlığa sahip başka kitapların birkaç düşünür tarafından bir bir ardına gelen asırlar boyunca kaleme alındığını zikretmiştik. Bizzat bu, Gazâlî'nin kitabının bütün İslam dünyasındaki tesirinin boyutunun göstergesidir. Elbette Gazâlî'nin filozoflara düşmanlığı ve büyük fikir ve düşünce adamlarına olan inatçı muhalefeti tepkisiz kalmamış ve bir asırdan az bir süre geçtikten sonra İslam dünyasının Batı'sında İbn Rüşd felsefeyi savunmuş ve meşhur kitabı *Tehâfutu't-Tehâfut* adıyla telif etmiştir. İbn Rüşd kendi kitabına bu başlığı seçmekle Gazâlî'nin filozofların aleyhine iddia ettiği şeyi Gazâlî'nin aleyhine iddia etmiştir. Eğer Gazâlî filozofların sözünü saçmalık ve tutarsızlık saydıysa, İbn Rüşd de Gazâlî'nin sözünü saçma ve tutarsızlık saymıştır. Elbette İbn Rüşd *Tehâfutu't-Tehâfut* kitabında, Gazâlî'ye muhalefet ettiği ve sözlerini reddettiği gibi İbn Sînâ'ya da karşı çıkmış ve bazı konularda onun sözlerini hakikate aykırı ve Aristo'nun amacından uzak olarak tanımlamıştır. Gerçekte İbn Rüşd'ün *Tehâfutu't-Tehâfut*'u yazmakla bir taşla iki kuş vurduğunu söyleyebiliriz. Bir taraftan Gazâlî'yi mahkum etmiş, diğer taraftan İbn Sînâ ile mücadele etmiştir. Ona göre İbn Sînâ ve Fârâbî bazı meselelerde Aristo'nun demek istediğini doğru anlamamışlardır, Aristo'ya aykırı söz söyleyenin ise sözü muteber olmaz.

İbn Rüşd, Aristo'nun felsefesini haddinden fazla beğeniyordu ve ona göre Aristo, gelmiş geçmiş en büyük filozoftur ve onun nazariyeleri arasında yanlış ve gerçeğe aykırı bir şey yoktur. O, Aristo'nun felsefesiyle öyle bir büyülenmiştir ki bu Yunan filozofun beşer aklının kâmil mazharı olduğuna ve ondan daha üstün ve daha yüksek birinin olmadığına inanır. Yine ona göre Aristo'dan sonra düşünürler Aristo'nun kolaylıkla keşfettiği şeyleri keşfedebilmek için çok zahmet ve meşakkat çekmişlerdir. İbn Rüşd'e göre, Aristo'nun felsefî düşüncelerine yöneltilen bütün şüpheler ve itirazlar zamanla ortadan kalkacaktır, zira Aristo ilâhî inayetin, kendisinde beşerî kudretin son sınırının küllî akla yaklaşmasını murat ettiği bir insandır. Bir başka deyişle, İbn Rüşd, Aristo'yu insan aklının kendisinde temessül ve zuhûr ettiği en yüce biçim olarak görmekte, bu yüzden bu Yunan filozofu ilâhî filozof olarak nitelendirmektedir.

İbn Rüşd, Aristo mantığına taassup derecesinde değer atfetmekte ve o olmadan hiç kimsenin mutlu olamayacağına inanmaktadır. Yine o, insanın mutluluğu bu mantığa bağlı olmasına rağmen Sokrat ve Platon'un onu bilmemesine teessüf etmektedir. İbn Rüşd eleştirel bir bakışla [Aristo'nun *Organon* adlı mantık kitabına bir giriş mahiyetinde olan] Porfiryus'un *İsagoji*'sinin önemsiz ve gereksiz olduğunu düşünmekte, buna karşılık *Retorika* ve *Poetika*'yı Aristo mantığının iki cüzü olarak görmektedir. Yine İbn Rüşd trajediyi beğenmekte, ama komediyi yermekte ve kötü bulmaktadır. Ona göre mantık bize bilginin yolunu açar, böylece duyusal tikelden soyut aklî hakikate yükseliriz. Elbette avâm halk daima duyuya yapışmış ve sapıklığa gömülmüştür. Hakikat, vardır. Biz ona yaklaşamazsak, kalplerimizde saklı olan arzu boşa gider. İbn Rüşd hakikatin pek çok varlıkta bilindiğini, hatta mutlak hakikatten sadece bahsetmekle yetinilmeyeceğini, bilakis onun keşfedilebileceğini düşünür.[159]

İbn Rüşd, Alman filozof [Gotthold Ephraim] Lessing'in aksine düşünür. Zira Lessing'e göre insanın üstünlüğü hakikate ulaşmakta değil, onun yolunda harcadığı çabadadır. İnsanın melekeleri ve güçleri hakikate sahip olmakla değil, onu aramakla gelişip olgunlaşır. İnsanın artan gücü çalışıp çabalamak sayesindedir, zira insan bir şeye sahip olduğunda gitgide onunla gurura, duraklamaya ve sonunda zayıflığa meyleder.[160] Her hâlükârda İbn Rüşd hakikati Aristo'nun peşinden giderek arar ve Aristo bir söz söylediğinde, bunun aklın konuşması olduğuna ve aklın sözüne başka bir şey eklenmemesi gerektiğine inanır.

Pekiyi Aristo'nun pek çok görüşünün genel halkın dinî inançlarıyla çatışır göründüğü pek çok bağlamda ne yapılmalıdır? Müslüman âlimlerin Aristo'ya nispetle gösterdikleri şiddetli nefret ve muhalefet İbn Rüşd'ün bu soruyu görmezden gelmesine imkân vermemiştir. Ayrıca onun kendisi fakih-

---

159 [T. J. De Boer] *Tâ'rîhu'l-Felâsife fi'l-İslâm*, [Arapça] çvr. Ebû Rîde, s. 395.

160 De Boer, *Tâ'rîhu Felsefe*, s. 205.

ti ve din-felsefe çatışmasının belirgin olduğu konularda bu çatışmaya yönelik bir tedbir alınması gerektiğini iyi biliyordu. O bu maksatla harekete geçti ve *Faslu'l-Makâl ve Takrîru mâ Beyne'ş-Şerî'ati ve'l-Hikmeti mine'l-İttisâl* [Din-Felsefe İlişkisine Dair Nihaî Hüküm] adlı kitabını kaleme aldı. Elbette o *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille fî 'Akâidi'l-Mille*'yi [Dinî İnançlar Konusunda Kanıtlama Yöntemlerini Ortaya Koymak] de aynı konuda ve aynı amaçla kaleme almıştır.

İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*'ın başında İslam dini zaviyesinden, felsefe ve mantık öğrenmenin mübah mı, haram mı, farz mı, yoksa müstehab mı olduğu meselesini araştırır. Şüphesiz insanın fiillerinden her biri, Allah'ın beş hükmünden birine tâbidir ve hiçbir eylem, bu hükümlerin dışında değildir. Ancak o mekruh hükmünü dikkate almamaktadır. Ona göre felsefe çalışmanın ve öğrenmenin hükmü mübah, haram, farz ve müstehap hükümlerinden biri olmalıdır. İbn Rüşd kendisinin gündeme getirdiği soruya şöyle cevap verir: Eğer felsefe yapmak, insanın varlıklar üzerinde düşünüp araştırma yapması ve onları Hakîm Yaratıcı'ya delalet etmeleri bakımından görüp değerlendirmesinden başka bir şey değilse, zorunlu olarak, felsefe denilen şeyin dinî bakımdan ya farz ya da müstehap olması gerekir. Zira İslam dini varlıklar üzerinde düşünüp araştırmayı tavsiye etmiş ve onlar üzerinde tefekkürde bulunmayı ısrarla vurgulamıştır. O şöyle söyler: İslam dininin varlıklar üzerinde düşünüp araştırma yapmaya ilişkin emri sadece tek bir ayette gündeme getirilmemiş, bilakis varlıklar üzerinde düşünüp araştırma yapmaya teşvik eden pek çok Kur'ân-ı Kerim ayeti vardır. O örnek olarak birkaç ayete işaret eder ki "Ey akıl sahipleri düşünüp ibret alın"[161] onlardan biridir. İbn Rüşd'e göre bu ayet, aklî kıyası veya hem aklî kıyası hem de şer'î kıyası kullanmanın farz ve gerekli olduğuna açık bir şekilde delalet eder. Daha pek çok başka ayet de bütün varlıklar üzerinde düşünüp araştırma yapmaya vurguda bulunur.

İmdi eğer İslam dini varlıklar üzerinde düşünüp araştırma yapmayı ve onları akıl bakımından değerlendirmeyi farz saymışsa, bu da bilinenden bilinmeyeni çıkarmaktan başka bir şey değilse, zorunlu olarak aklî kıyasın yolunu araştırıp öğrenmek de farz ve gerekli olacaktır. Şeriatın teşvik ettiği bu tür bir araştırma-öğrenmenin, en kâmil araştırma-öğrenme olduğu açıktır ve ona "burhan/kesin delil" denir. Diğer taraftan açıkça biliyoruz ki İslam dininde Allah'ın varlığını ve diğer varlıkların varlığını bilmek gerekli sayılmıştır ve bir insan bu bilgiye sahip olmak isterse, onun burhanın çeşitlerini ve şartlarını bilmesi gerekir. Yine insan burhanî [kesin bilgiye ulaştıran] kıyası burhanî olmayan kıyastan ayırt edebilmek isterse, onun zorunlu olarak kıyasın cüzlerini ve öncüllerini bilmesi gerekir. Bu şeyleri bilmek ise mantıkçıların eserlerinde bahsettikleri şeydir.

161 Haşr Sûresi, 2.

İbn Rüşd şöyle söyler: Nasıl ki bir fakih, *tefakkuh* [dinî metinler ve meseleler üzerinde derinlemesine düşünüp araştırma yapmak] emrinden hareketle fakihliğin kurallarını öğrenmesi gerektiğini anlıyorsa, bir bilim adamı (*'ârif*) ve filozof (*hakîm*) da varlıklar üzerinde düşünüp araştırma yapma emrinden hareketle, aklî kıyası ve çeşitlerini ve burhanî kıyas oluşturmanın şartlarını diğer kıyaslarınkinden ayırması gerektiğini anlar.

İbn Rüşd'ün zikrolunan ayet-i kerime ile istidlâl bağlamındaki sözleri şu şekilde özetlenebilir: Varlıklar üzerinde düşünüp araştırma yapmak ve onlardan ibret almak şeriatın tasviyesi ve emridir. Varlıklardan ibret almak ise düşünüp taşınmadan ve bilinenden bilinmeyeni çıkarma süreci olmadan gerçekleşmez. Bilinenden bilinmeyeni çıkarmak ise kıyası, kıyasın cüzlerini ve öncüllerini bilmeden gerçekleşmez. O hâlde kıyası ve öncüllerini öğrenmek farz ve gereklidir.

Burada şöyle söylenebilir: Aklî kıyas temelinde varlıklar üzerinde düşünüp araştırma yapmak, bir tür bidattir, zira İslam'ın başlarında ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ashabı zamanında aklî kıyas temelinde düşünüp araştırma yapmak dile getirilmemişti. Bu itiraza cevap olarak denilebilir ki fıkhî kıyas temelinde amel etmek de İslam'ın başlarında var değildi ve hiç kimse bundan söz etmemişti. Ancak İslam'ın ilk yıllarından sonra bazı delillere dayanarak, fıkhî kıyasla amel etmek fakihler arasında yaygınlaştı ve hiç kimse onu bidat saymadı. Eğer bu söz fıkhî kıyas hakkında doğruysa, aklî kıyas hakkında da doğrudur. İslam kültür tarihine baktığımızda, pek çok Müslümanın aklî kıyası muteber saydığını ve ona dayanarak istidlâlde bulunduğunu görürüz. Kendilerine "Haşviyye" denilen küçük bir grup fıkhî kıyası reddetmiş ve nasslar üzerinde donup kalmakla kendilerini sınırlandırmıştır. Bu söylenilenler ışığında, nasıl ki fıkhî kıyas pek çok Müslüman nezdinde caiz ve hatta farz sayılmışsa, aklî kıyasa dayanmak da farzdır ve en iyi istidlâl türünün temeli sayılır. İbn Rüşd ilaveten, eğer aklî kıyasa dayanmak lazım ise ondan bahsedelim ve eskilerin bu konudaki bilgi ve deneyimlerinden faydalanalım, der. Bu görüşüne delil olarak, hiç kimsenin kendi başına ve sıfırdan başlayarak bir ilim dalında gerekli olan şeyleri bilemeyeceğini zikreder. Bundan bizim de eskilerin ilimlerini öğrenmemiz gerektiği ve eskilerin felsefe ve mantık alanında söylediklerine ehemmiyet vermemiz gerektiği sonucu çıkar. Bu eskilerin bizim dinimizden olup olmadığı önemli değildir.

Burada şöyle söylenebilir: Eskilerin ilimlerini öğrenenler ve filozoflara kulak vermiş olanlar sonunda sapıtmış ve İslam'ın doğru yolundan ayrılmıştır. İbn Rüşd der ki: Bu kişilerin sapıtmasının çeşitli sebepleri vardır ve bizzat bu ilimleri öğrenmekle bağlantılı değildir. Ona göre bu kişilerin sapıtması ya fıtrat ve tabiatlarındaki eksikle alakalıdır, ya da konuları ve burhanî kıyasın

öncüllerini incelerken doğru düzene ve sıraya riayet etmemesi sebebiyledir. Bu sapıtmanın bir diğer sebebi bu kimselerin şehvetlerinin kendilerine galip gelmesi veya kendilerine yol gösterecek ve kılavuzluk edecek bir öğretmenlerinin olmamasıdır. Tabii ki bir kimsede sapıtmanın birden fazla sebebi birleşebilir. İbn Rüşd bu tür sapıtmaların bir tür zarar sayılsa da, bu zararların özü gereği değil, arızî olarak insanın başına geldiğine inanır. Buna göre insan için özü itibarıyla faydalı olan bir şey, arızî bir durum sebebiyle insandan uzaklaştırılmamalı ve insan ondan mahrum bırakılmamalıdır. İnsanları mantık ve felsefe öğrenmekten alıkoymak, insanların bazen tatlı ve hoş bir bardak su içtikten sonra [nefes borularına su kaçması gibi sebeplerle] ölmeleri sebebiyle insanları su içmekten alıkoymak gibi bir şeydir.[162]

İbn Rüşd bu mukaddimelerden sonra felsefe tarihinde kavgaya ve Hıristiyan Batı'da fitneye sebep olmuştur. İbn Rüşd şöyle söyler: Ilâhî İslam dini haktır ve bu din insanı mutluluğa çağırır. İslam'da da saadet Allah'ı ve yaratıkları bilmektir. Ancak bu bilgi her insan bireyinde kendi tabiatının gerektirdiği şekilde hâsıl olur. Bunun sebebi insanların hakikati tasdik tabiatlarının farklı olmasıdır. Bazı insanlar burhan ve istidlâl yoluyla hakikati tasdik ederler. Diğer bir grup cedelî sözlerle hakikate ulaşırlar. Son bir grup da hakikati tasdik etmek için hitabî [veya *hatabî*] sözlere yönelirler.

İbn Rüşd'e göre İslam insanları söz konusu üç yolla da hakikate çağırdığı için bütün insan grupları içinden hakikati tasdik edenler çıkmıştır. Bunun tek istisnası inatçılık yüzünden karşı çıkanlardır. O bu iddiasını desteklemek için şu ayet-i kerimeye dayanır: "Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle çağır ve en güzel şekilde onlarla mücadele et."[163] İbn Rüşd, hikmeti felsefe olarak yorumlamış, güzel öğüdü hitabî sözlere işaret olarak almış ve son olarak üçüncü cümleyi cedel/diyalektik yolunun ifadesi olarak değerlendirmiştir. İbn Rüşd burada önemli bir hususa değinir. O şöyle söyler: İslam şeriatı hak olduğu için ve burhan yoluyla düşünüp araştırma yapmak hakka davet olduğu için, doğru burhanın verdiği bilgi dinden gelen hakikatlerle çelişmez, zira hak olan şey hak ile çelişmez ve ters düşmez; bilakis hak daima hak ile uyumludur ve hakkı destekler.

İbn Rüşd'ün bu konudaki bir başka ifadesi şudur: Kendisi hakkında burhan ikame edilmiş bir konu hakkında din sessiz kalmış ve bir hüküm belirtmemişse, [dinle] bir çatışma meydana gelmez; ama din sessiz kalmamış ise iki seçenek söz konusudur: Dinin hükmü burhanın verdiği bilgi ile uyumludur, ki bu durumda karşıtlık ve çatışma söz konusu değildir. Ya da dinin dış anlamının verdiği hüküm burhanın verdiği bilgiyle uyumlu ve ahenkli değildir, ki bu du-

---

162 *Faslu'l-Makâl*, s. 31-32.

163 Nahl Sûresi, 125.

rumda zorunlu olarak şeriatın dış anlamının tevil edilmesi gerekir. O burada, dinin bütün lafızlarının dış anlamı üzere alınmasının zorunlu olmadığına dair bütün Müslümanların icma ettiğini ekler. Elbette ümmet, bütün lafızların dış anlamından farklı bir anlama hamledilemeyeceği ve tevil edilemeyeceği üzerinde de icma etmiştir. Ancak bu lafızlardan hangisinin tevil edilip hangisinin edilemeyeceği üzerinde ihtilaf edilmiştir. Eş'arîler "istivâ"yı ve "Cebrail'in Dıhye Kelbî suretinde gelmesi" hadisini tevil etmiş, Hanbelîler ise bütün bu lafızları dış anlamı üzere almış ve her türlü tevile karşı çıkmıştır.

Bu bağlamda, İbn Rüşd'ün genel halkın tevil yapamayacağını düşündüğüne dikkat çekilmelidir. Ona göre tevili genel halk için caiz gören kimseler hem tevile zarar verir, hem de halkı helâka sürükler. İbn Rüşd nazarında insanlar üç kısma ayrılırlar:

Birinci grup, genel halktır. Bunlar kesinlikle tevil yapmaya ehil değildir ve onlarla sadece hitabî şekilde konuşulmalıdır. Bu grup insanlar hitabeyi kabul ederler ve hitabî kelimelerin içeriğini tasdik ederler.

İkinci grup kimseler, tabiat veya alışkanlıkları gereği cedel/tartışma ehlidir ve cedelî sözlerle meşguldürler. Bu grup kimseler için bir tür cedelî tevil vardır.

Üçüncü grup kimseler, tabiat veya sanaatları gereği burhan ehlidir ve istidlâlle meşguldürler. Yakinî/kesin tevil bu gruba hastır ve bu tevil cedel ehline dahi açıklanmamalıdır. Burhan ehlinin tevilini ona ehil olmayan kimselere açıklayan kimse hem kendisini hem de muhataplarını küfür ve sapıklık vadisine sürükler. Zira tevili tevile ehil olmayan kimseye söyleyen kimsenin amacı lafzın dış anlamını geçersiz kılmak ve tevil edilen anlamı ispat etmektir. Ancak dış anlam ehli olan kimse nazarında dış anlam geçersiz hâle geldiğinde ve tevil edilen anlamın içeriği ispat edilmediğinde, tevil edilen şey şeriatın esaslarından ise onu işiten kimse küfür vadisine girecek, yani kâfir olacaktır. Bu yüzden tevil ehli kimseler asla kendi tevillerini genel halka açıklamamalıdır. Bu kimseler kendi tevillerini kitaplara da yazmamalıdır, zira bu kitaplar cedel veya hitabe ehli kimselerin eline geçebilir.

İbn Rüşd şöyle söyler: Ebû Hâmid Gazâlî, bu yanlışı işleyen ve tevilleri kendi kitaplarında genel halka açıklayan kimselerdendir. İbn Rüşd'ün bu konudaki ifadesi şöyledir:

فالتأويلات ليس ينبغى أن يصرَّح بها للجمهور ولا أن تثبت

فى الكتب الخطابيَّة أو الجدليَّة، كما صنع ذلك أبو حامد

[Tevillerin halka açıklanmaması ve Ebû Hâmid Gazâlî'nin yaptığının aksine, hatabî ve cedelî türden kitaplarda yer verilmemesi gerekir. *Mütercim]*

Bu ifadede görüldüğü üzere, İbn Rüşd tevillerin açıklanmasını caiz görmemekte ve Gazâlî'yi tevilleri açıkça anlattığı için eleştirmektedir. Elbette İbn Rüşd'ün bu bağlamdaki eleştirisi Gazâlî hakkında reva gördüğü bir tür tekfirdir. O bu sözüyle bir filozof olarak Gazâlî'den intikamını almış olmaktadır. Eğer Gazâlî filozofları birkaç konuda tekfir etmişse, İbn Rüşd de onu tevilleri halka açıklamak konusunda işlediği hata sebebiyle tekfir etmektedir. Ancak şu gerçek de görmezden gelinmemelidir ki İbn Rüşd'ün bu sözü pek çok maceraya sebep olmuştur. Bu maceralarda sadece İbn Rüşd değil, bilakis pek çok Müslüman ve hatta Avrupa'da Hıristiyan takipçisi suçlamaya ve tekfire maruz kalmıştır. O insanları üç gruba ayırıp her birinin dinî tasdikini diğer grubun dinî tasdikinden farklı gördüğünde, insanlar bu sözle ilgili olarak çeşitli yorumlarda bulunmuşlardır.

İbn Rüşd'ün bu sözüne dair yaygın yorumlardan biri onun ikili hakikat görüşünde olduğudur. Bu yorum, filozofların dininin genel insanlardan başka olduğu anlamına gelir. Zira bilgili filozofların, Kur'ân ayetlerini tevil etme yetkileri vardır, çünkü Kur'ân'ın maksatlarını en yüce Hakikat'in ışığıyla idrak ederler. Elbette genel halka bu konulardan ve maksatlardan sadece anlayabilecekleri ölçüde anlatılır. Bu nazariyenin kelamcı ve fakihlerin hoşuna gitmeyeceği açıktır, zira bu iki ulema grubu ilâhî İslam dininin bir olduğuna ve hükümlerinin bütün halk için tek bir şekilde indiğine inanırlar. Meşhur Fransız filozof ve düşünür Etienne Gilson bu konuda şöyle söyler: "Ben İbn Rüşd'ün niyetlerindeki tam samimiyetine saygı duymakla beraber, onun böyle bir yürüyüş çizgisi benimseyerek kelamcıların görüşünü çekebileceğini düşünmekte zorlanıyorum. Kelamcılar için felsefenin vahye nispetle önceliğe sahip olduğunu ve kendilerinin sonunda filozof olamayacak kimseler olduğunu işitmek pek hoşlanılacak bir şey değildir.

Hepimiz bazı filozofların nasihat ettiğine, buna karşılık vaizlerin istidlâlde bulunmak ve burhan getirmek istediklerine dair acı tecrübeyi yaşadık. İbn Rüşd bu meselenin gayet iyi farkındaydı. Zira filozofların başkalarına üstünlüğünün sebebini ifade ettikten sonra, filozoflara bu hakikati kendilerine saklamalarını ve onu insanların geneline öğretmemelerini ve kelamcılar karşısında onu savunmaya kalkmamalarını emreder. Allah'ın kendilerine felsefe kafası verdiği bu az sayıdaki mutlu insanın sadece, aklî hakikatin yegâne bulucuları olmakla mutlu olmaları gerekir. O hâlde filozoflar sadece kendi aralarında bu tür konulardan bahsetmeli ve ulaştıkları neticeleri sadece kendi ilmî kitaplarında yer vermeli, böylece onları genel halkın araştırması karşısında gizli tutmalıdır. Filozoflar, genel halkın gücünün üstündeki burhanlarla onların zihinlerini karıştırıp bulandırmamalıdır. Bu anlayış ile felsefe büyük bir bâtınî ve gerçekte sırrî bir ilme dönüşür, öyle ki bu anlayış İbn Rüşd'ü, genel halkı felsefî kitaplardan faydalanmaktan resmî olarak engelleme düşüncesine sevk etmiştir.

Gerçekten de asıl amacı filozoflar ile kelamcılar arasında kalıcı bir barış yapmak olan kimsenin zihnine bundan daha akıllıca bir fikir gelemez.

İbn Rüşd'ün itikadî tutumu çok karmaşıktır ve dıştan göze çarpan hususlardan fazlasını içerir. İlk bakışta daha ziyade dine yönelik radikal bir saldırıya benzer. Elbette kelamcıların nazarında bundan başka da bir yorum yoktur, ancak İbn Rüşd'ün kendisinin nazarında böylesi meseleler çok kapalıdır. İbn Rüşd dini asla felsefî hakikate yakın bir şey olarak düşünmez. Onun nazarında dinin itibarı bundan fazladır. Dinin felsefenin dahi üstesinden gelemeyeceği belirli bir toplumsal işlevi vardır. Bu da tam olarak, onun Kur'ân'ı gerçekten mucize olan bir kitap olarak övdüğü bir kısım eserlerinin anlamıdır. Onun bu sözlerini ciddiye almamıza engel bir delil de yoktur. Onun felsefî bilginin mutlak üstünlüğüne olan inancı ne kadar artarsa, böyle bir kitap onu daha hayrete sevk etmektedir. Tamamen gayr-i felsefî bir kitap, ama felsefeden çok daha etkili bir şekilde, lakayt ve hovarda insanları ahlaklı ve edepli kimselere dönüştürebilmektedir. İbn Rüşd bu mucizeyi hesaba katmak için, kendi görüşlerinde peygamberlerin var olduğu hakikatinin doğruluğuna bir yer açmak zorunda kaldı, çünkü sadece peygamberler mucizeye sahiptir. Elbette mucize hem fiilî, hem de ilmî olabilir. Denizin yarılması peygamberliğin ispatı da olmayan fiilî bir mucizesidir. Ancak Kur'ân'ın inmesi ve belagatı gibi ilmî bir mucize peygamberliğin sübûtunun kesin bir delilidir. Her halükârda İbn Rüşd'e göre felsefî hakikat, mutlak hakikattir. O kelamî yorumları ve açıklamaları felsefeye kıyasla bir tür avâm anlayışı (*telakkî-yi 'âmme*) sayar. İbn Rüşd'ün konum ve tutumunun İslam medeniyetinde zorlukla ayakta kalabildiği açıktır. Elbette on üçüncü yüzyılda onun Latin öğrencileri için de bu konumu sürdürmek mümkün değildi, zira Paris Üniversitesi'nde on üçüncü yüzyılda bir felsefe hocasının Edebiyat Fakültesi'nde, meslektaşlarının aynı üniversitenin İlahiyat Fakültesi'nde tam tersini okuttukları bir konuyu okutmasına izin verilmiyordu.

Bir kilise kurumunda mutlak hakikat, ilahiyata dayanan bir hakikat olmalıydı, bu yüzden İbn Rüşd'ün Avrupa'daki taraftarları onun meselelerini ve fikirlerini Kilise'nin öğretilerine uygun gelecek şekilde ele alıp ifade ediyorlardı. Bu işlemin sonucunda "Latin İbn Rüşdcüleri" adı altında yeni bir manevî aile ortaya çıktı. Bu grup sonunda işi, felsefî düşünmelerden hâsıl olan zorunlu sonuçların vahyin öğretilerinden farklı olduğunu söylemeye vardırdılar. Ancak aynı zamanda bir Hıristiyan olarak, vahyin bu konularda beyan ettiği şeylerin doğru olduğuna inanmalıyız, dediler. Bu yüzden felsefe ve teoloji yahut vahiy ve akıl arasında hiçbir çelişki oluşmayacaktır. Birinci grup İbn Rüşdcülerin nazariyesine genelde "ikili hakikat" nazariyesi adı verilir. Gilson, böyle bir isimlendirmenin felsefî bakımdan haklılaştırılabilir ise de, tarihî bakımdan doğru olmadığını, çünkü şimdiye kadar "ikili hakikat" nazariyesini itiraf ve kabul eden tek bir ortaçağ filozofu bulamadığını söyler. O şöyle söyler:

"Körükörüne ilahiyata inanmak ile felsefedeki şüpheciliği bağdaştırıp uzlaştırmak beşerî düşünce tarihinde görülmemiş bir olgu değildir. Bu iki unsura bölünmüş bir zihne sahip birinin şöyle dediği kulağımıza gelir gibidir: Felsefenin Tanrı, insan ve takdir hakkında bütün söyleyebileceği ancak bundan ibarettir. Daha fazlası değildir. Ancak en azından bu söyleyebileceği şey burhana dayandırılabilir ve ispatlanabilir ve filozof kendi görüşünden vazgeçmeye zorlanamaz. Ancak Hakk Teâlâ da konuşmuştur ve bizim sınırlı aklımızın ışığında zorunlu gördüğümüz şeyin mutlaka gerçek olması gerekmez. O hâlde felsefe, insanın hakikat olarak kabul edebileceği şeyin bilgisidir, tabii ki eğer ilâhî vahiy mutlak hakikati insana göstermemiş ise. On üçüncü yüzyılda Paris Üniversitesi'nde bu türden pek çok kimse vardı. Brabantlı Siger ve Dacialı Boetius gibi felsefî görüş itibarıyla İbn Rüşd'ün takipçileri olan kimselerin dinî inanç itibarıyla samimi olmadıklarını düşünmemizi gerektirecek bir delil yoktur. Elbette felsefeye inanıp da dine inanmayan bir başka grup daha İbn Rüşd'ün takipçisiydi."[164]

Daha önce ifade edildiği üzere, İbn Rüşd'ün filozofları savunması ve tevil hakkını ve yetkisini onlara has kılması kendisine ikili hakikat görüşünün nispet edilmesine sebep olmuştur. Onun Avrupalı takipçileri de ikili hakikat konusunda çok söz söylemiştir. Ancak enteresandır ki büyük Fransız araştırmacı Etienne Gilson bu hakikati inkâr etmiş ve tarihî doğruluğunu sorgulamıştır. Yukarıda ifade olunduğu gibi, Gilson ikili hakikat görüşünü felsefî bakış açısından haklılaştırılamaz olarak görmemiş, ama onun tarihîliğini inkâr etmiştir. Hakikat şu ki bir kimse varlığın manevî müşterekliğini benimsemez ve varlığın bir olmakla birlikte dikey/hiyerarşik mertebelere sahip olduğunu kabul etmezse, İbn Rüşd'ün felsefeyi savunma sadedindeki sözünü ikili hakikat olarak yorumlamaktan başka çare bulamaz, zira varlığın manevî müşterekliğini inkâr eden kimse, zâhiri/dış yönü ve bâtını/iç yönü tek bir hakikatin iki merhalesi olarak göremez. Zâhirin/dış yönün ve bâtının/iç yönün tek bir hakikatin iki merhalesi olarak görülmediği yerde de bu ikisi kaçınılmaz olarak iki ayrı şey olur ve iki farklı hakikati oluştururlar. Bu da ikili hakikat adıyla kendisinden söz edilen şeydir.

Avrupa'nın Latin İbn Rüşdcüler grubu, varlığın manevî müşterekliğine ve varlık mertebelerinde dereceliliğe (*teşkîk*) kâil olmadıkları için mecburen İbn Rüşd'ün felsefe savunmasındaki nazariyesini ikili hakikat olarak yorumlamışlardır. Elbette bu yorumun gerçeklikten çok uzak olmadığı da kabul edilmelidir, zira İbn Rüşd'ün eserlerinde İbn Rüşd'ün kendisinin de varlık mertebelerinde manevî müşterekliği ve dereceliliği benimsemediğini gösteren düşüncelere yer verilmiştir. Örnek olarak onun Allah'ın varlıklara ilişkin

---

164 *'Akl ve Vahy der Kurûn-i Vustâ*, s. 36-41.

bilgisi ile insanın varlıklara ilişkin bilgisi arasındaki fark konusuna işaret edilebilir. İbn Rüşd, Allah'ın bilgisi ile ilgili olarak Gazâlî'nin nazariyesi ve filozofları savunması bağlamında şöyle söyler: Allah'ın varlıkları bilme biçimi ile insanın varlıkları bilme biçimi birbirinden tamamen ayrı ve farklıdır. Zira varlıkların varlığı insanın bilgisinin sebebi iken Allah Teâlâ ile ilgili olarak durum tam tersidir, çünkü varlıkların sebebi Allah'ın bilgisidir. O akabinde Allah'ın bilgisini insanın bilgisine kıyas etmenin, gaibin şahide kıyas edilmesi olduğunu ve bu kıyasın hiçbir şekilde muteber olmadığını ilave eder.[165]

Görüldüğü gibi İbn Rüşd, Allah Teâlâ'nın bilgisi ile insanın bilgisi arasında hiçbir bağlantı ve yakınlık kabul etmemektedir. Bu da Allah'ın bilgisi ile insanın bilgisinin tamamen ayrı olduğunu söylemek demektir. Burada Allah'ın bilgisi ile insanın bilgisinin tamamen iki ayrı şey olduğunu söylemenin, zâhir/dış yön ve bâtın/iç yön şeklinde iki boyutun var olduğunu reddetmek anlamına geldiği söylenebilir. Cevap olarak şöyle söylenmelidir: Zâhir ve bâtın asla iki ayrı şey değildir, zira zâhir, bâtının dışsallığı (*zuhûr*), bâtın da zâhirin içselliğidir. Oysa iki ayrı şey birbirinden bir şeyler anlatmaz ve biri diğerinin nişanesi olmaz.

---

165 *Faslu'l-Makâl*, s. 61.

23

İBN RÜŞD'ÜN KELAMCILAR KARŞISINDAKİ TAVRI

İbn Rüşd felsefeyi savunurken sadece Gazâlî'yi mahkum etmemiş, bilakis çeşitli kelamî fırkalardan bahsetmiş ve bu fırkaların mensuplarını sapık olarak nitelendirmiştir. Doğrudur, o *Tehâfutu't-Tehâfut* kitabında doğrudan Gazâlî'nin görüşlerini ele alır ve onları eleştirip reddeder. Ancak diğer iki önemli kitabında genel olarak kelamcılara karşı çıkmış ve onların kelamî görüşlerini eleştirmiştir. İbn Rüşd'e göre felsefe dinle uyum hâlindedir ve din de felsefe (*hikmet*) öğrenmeyi tavsiye eder. Ancak şeriat iki kısma ayrılır: zâhir şeriat ve tevil edilmiş şeriat. Tevil edilmiş şeriat, âlimlere ve tevil ehline özgüdür. Zâhir şeriat ise genel halk için gerekli ve zorunludur. Genel halk için şeriatın zâhir/dış anlamı üzere açıklanıp yorumlanması ve her türlü tevilden kaçınılması gerekir. Âlimlerin ve tevil ehlinin de tevil yoluyla anlayıp öğrendiği şeyi halka açıklamaya izni yoktur. İbn Rüşd bu bağlamda Hz. Ali'den şu anlama gelen bir söz nakleder: "İnsanlara anlayacakları şekilde konuşunuz. Muhataplarınızın Allah'ı ve elçisini (s.a.s.) yalanlamasını mı istersiniz?" İbn Rüşd'ün demek istediği, dinin zâhiri nasıl nâzil olduysa öyle anlaşılmalıdır ve kelamcıların tevilleri ve yönlendirmeleriyle halkın aklı ve kalbi karıştırılmamalıdır. O der ki: İslam âleminde çeşitli fırkalar ortaya çıkmış ve her fırka dini kendi anlayışıyla sınırlandırmış, diğer Müslümanları İslam dairesinin dışında görmüştür.

Zamanımızda bu fırkaların en meşhuru şu dört fırkadır: Eş'arîler, Mu'tezile, Bâtıniyye/ Bâtınîler ve Haşviyye/Haşvîler. Bu dört fırkadan her biri Allah konusunda dinî lafızları ve nassları, kendilerine uygun olarak yorumladıkları inançları vardır ve kendi söylediklerinin dinin hakikati olduğunu ve insanların onu kabul etmesi gerektiğini sanırlar. Hâlbuki bu fırkaların sözleri doğru şekilde ele alınıp incelenecek olsa ve şeriatın asli anlamı üzerinde gereken düşünme çabası gösterilse, bu kimselerin söylediklerinin bidatçi sözler ve temelsiz teviller olduğu ortaya çıkar.

Bu fırkalardan her biri hakkında özetle bahsetmemiz yerinde olacaktır.

Bu fırkalardan, Haşviyye olarak bilinen fırka şöyle söyler: Allah Teâlâ'yı bilmenin tek yolu nakildir ve akıl bu yolda acizdir. İbn Rüşd der ki: Bu fırkanın takipçileri sapıtmış ve dinin Sahibinin insanlara gösterdiği yolu anlamamıştır. Zira pek çok Kur'ân ayeti insanları Allah'ın varlığını düşünme yoluyla ispatlamaya çağırmıştır ve bu ayetler hakkında bir şüphe yoktur. Burada şöyle denilebilir: Allah'ın varlığına inanıp ispatlamak için akıl ve istidlâle ihtiyacımız olsaydı, peygamber önce aklî istidlâli öğretmeden insanları Hakk'a çağırmazdı. Buna cevaben şöyle söylenebilir: Hz. Peygamberin kendilerini Hakk'a çağırdığı pek çok kimse akıl yönünden Yüce Yaratıcı'nın varlığını itiraf ve kabul ettiler ve peygamberin çağrısı da hiçbir şekilde aklî idrake ters değildir. Elbette anlayışlarının zayıflığı ve düşüncelerinin yetersizliği sebebiyle Yüce Yaratıcı'nın varlığını kabul ve itiraf edemeyen kimseler ortaya çıkmıştır ve kaçınılmaz şekilde sem' ve nakil yolu, onlar için yeterlidir.[166]

Eş'arîler olarak bilinen ve Ehl-i Sünnet ve Cemaat arasındaki nüfuzları çok olan bir diğer fırka akla muhalefet etmemiş ve onu bir delil olarak muteber saymıştır. Ancak aklı kullanmak için, şer'î yollar olarak kabul edilmesi mümkün olmayan yollara girmişlerdir. Onların tavrında var olan bir diğer problem, nesnel iyilik ve kötülüğü inkâr etmişler ve nesnelerdeki iyilik ve kötülüğün dinin emir ve yasaklarına tâbi olduğuna, din emretmese ve yasaklamasa âlemde iyilik ve kötülüğün gerçekleşmeyeceğine inanmışlardır. Eş'arîlerin bu pozisyonu ve tavrının problemli olduğu yön, nesneler özü itibarıyla iyi ya da kötü olmadığı ve akıl iyi ile kötüyü ayırt edemediği takdirde, peygamberlerin insanları iyi ve kötüyü belirlemeye çağıramayacak olmasıdır. Ayrıca semavî dinlerde iyi ve kötünün birbirine benzediği bütün konular ayrıntılı olarak anlatılmamıştır. Dolayısıyla bu tür konularda akıl kullanılmalı, böylece bütün bu konuların her birinde iyinin kötüden ayırt edilmesi sağlanmalıdır. Genel olarak, akıl armağanının Rab tarafından insana verilmesindeki amaç, insanın aklı hayat işlerinde kullanması ve iyi ile kötü arasında ayrım yapmaya kail olmasıdır. Bu demek oluyor ki insan, semavî şeriatlar gelmeden önce de mükelleftir/

---

166 *Menâhicu'l-Edille fî 'Akâidi'l-Mille*, s. 135.

yükümlüdür ve dinlerin gelişi, Allah'ın insan hakkında uygun gördüğü bir lütuftur ve iyilik ve mutluluk yolunun bilgisi için insana yaptığı bir yardımdır.

Bu ifade edilen görüşler bazı büyük Şîî âlimlerin şu dediği şeyle aynı anlama gelmektedir: Dinî görevler, aklî görevler hususundaki lütuflardır. Fıkıh usulü âlimleri de akıl ve dinin hükmünün birbirini gerektirmesinden bahsederken aynı meseleye işaret etmişlerdir. Akıl ve dinin hükmünün birbirini gerektirmesi (*mülâzeme*), aklın hükmünün bulunduğu her bağlamda dinî (*şer'î*) hüküm denilen şeyin de var olması demek değildir. Bir başka deyişle, belirli bir konuda iki hüküm var değildir ve mükellef/yükümlü, tek bir durumda iki hükümle karşı karşıya değildir. Bilakis aklın hükmü ve dinin hükmünün birbirini gerektirmesi ile kastedilen, akıl vehimlerin şaibesinden ve lekesinden uzak ve soyutlanmış olduğunda bir şeye hükmettiği vakit, dinin de aynı hükme sahip olmasıdır. Buna göre bir konu hakkında birden fazla hüküm yoktur, ama bu hüküm hem aklın gereğidir hem de din onu gerektirmektedir. Burada kısa bir bahis açmak ve İbn Rüşd'ün Eş'arîler hakkındaki yaklaşımını ele almak uygun olacaktır.

İbn Rüşd'e göre akaid ilkeleri ve Yaratıcı'yı ispat konusunda Eş'arîler'in yolu dinî olmadığı gibi burhanî ilkeler bakımından da zayıf ve temelsizdir. Eş'arîler'in Yaratıcı'yı ispat yöntemi bir dizi öncüle dayanır ve bu öncüller bir taraftan genel halk için anlaşılmaz ve karmaşıktır, diğer taraftan özü itibarıyla incelendikleri vakit sağlam bir burhanî itibara/kanıt değerine sahip değildir. Bu fırka nazarında Yaratıcı'yı ispat, âlemin hâdis olduğu/önce var değilken sonradan yaratılmış olduğu esasına dayanır. Âlemin hâdisliği de cisimlerin atomlardan (*eczâ-lâ-yetecezzâ*) oluştuğu temeline dayanır. Cisimler atomlardan oluştuğunda, atom hâdis olduğundan zorunlu olarak cisimler de hâdis olacaktır. İşte burada bir muhdise/bir şeyi yok iken Var-Edici'ye, yani Yaratıcı'ya ihtiyacın zorunluluğu ortaya çıkmaktadır.

Eş'arîler'in Yaratıcı'nın ispatına dair burhanının/delilinin öncülleri arasında önem verilmesi gereken bir başka öncül daha vardır ki o da şudur: Cevher asla arazlardan ayrı olmaz ve arazlar iki anda tek bir hâl üzere bulunamadığından daima hâdis olur/sürekli yoktan varlığa gelir, böylece cevher de hâdis olur.

İbn Rüşd, Eş'arîler'in burhanının temelini problemli bulur ve burhanın ispatladığı şey, bütün hâdislerin faili olan bir muhdisin varlığından fazlası değildir, der. Ancak hemen ardından, bu hâdislerin failinin kendisi hâdis midir, yoksa ezelî bir varlık mıdır, diye sorar. Hâdislerin faili hâdistir, cevabı verilirse, bu durum teselsül veya devr/kısırdöngüye sebep olacaktır, bu ikisinin ise yanlış olduğunda şüphe yoktur. Ama hâdislerin faili ezelî olursa, onun fiillerinin de ezelî olması gerekecektir. Hâlbuki Eş'arîler âlemi, Hakk'ın fiili olarak hâdis sayarlar. Eş'arî düşünürler hâdis fiilleri ezelî faile nispet edebileceğimizi

iddia edemezler, zira fiil daima failine bitişik ve onunla beraberdir, Eş'arîler'in ilkelerinden birine göre ise hâdislere bitişen şey de hâdistir.

Birinci problemden daha az sıkıntılı olmayan bir diğer problem şudur: Bir fail bir fiili bir zaman yapar, bir başka zamanda yapmazsa, o belli zamanda fiilin yapılmasının illeti/sebebi nedir ve diğer zamanlarda niçin yapılmamıştır, soruları gündeme gelir. Eş'arî kelamcılar fiilin belli bir zamanda yapılmasının sebebinin Hakk'ın iradesi olduğunu söyleyemez, zira tam/eksiksiz iradenin irade ettiği şeyin gecikmesi mümkün değildir ve hâdis bir şey, kadimle bağlantılı olamaz.

Eş'arîler'in Yaratıcı'nın ispatına dair meşhur delillerini özetlemek istersek, bu delilin öncüllerini oluşturan üç temel ilkeye bakmamız gerekir. Bu üç ilke sırasıyla şöyledir:

1) Cevher, asla arazlardan ayrılamaz/arazsız olamaz.

2) Bütün arazlar, iki anda tek bir hâl üzere kalmadıkları için, hâdistirler.

3) Hâdislerden ayrı olamayan da hâdistir.

İbn Rüşd bu delilin öncüllerini eleştiri konusu yapar ve onları kabulde tereddüt ve şüphe gösterir ve der ki: Cevherin arazlardan ayrı olamayacağını söyleyen birinci öncülde, cevher terimiyle demek istediklerinin ne olduğunun bilinmesi gerekir. Onların cevherle kastettiği duyusal olarak [örneğin elimizle] işaret edebildiğimiz cisimler ise, onların dediği kabul edilecektir. Ancak açıkça biliyoruz ki Eş'arîler'in cevher dediği şey, atomdur (*cevher-i ferd* ve *cüz'ü-lâ yetecezzâ*) ki işte bu sebeple öncülün doğruluğu şüpheli hâle gelmektedir ve onun ispatı kolay olmamaktadır. Zira atomlar hakkında pek çok ve çelişkili olan görüş ve düşünce mevcuttur ve atomların varlık biçimi açık değildir. Cedelî bir ilim olan kelam da bu meselenin hakikatine ulaşamaz. Bu yüzden Eş'arîler'in atomu ispatlamak için kullandığı delilleri hitabîdir ve burhanın sağlamlığına sahip değildir.

Bu grubun atomun ispatına dair meşhur istidlâli şöyledir: Fil, karıncadan büyüktür ve böyle olduğundan dolayı cismi oluşturan cüzler karıncayı oluşturan cüzlerden çoktur. İbn Rüşd der ki: Bu fırkanın yanılgısı bitişik niceliği, ayrık niceliğe benzetmeleridir ve birinin hükmünü diğerine de taşımalarıdır. Eş'arîlerin bu konudaki nazariyesine yöneltilen ve cevaplandırılması bu grup için zor olan eleştirilerden birisi, bu gruba göre hâdisliğin araz olmasıdır. Atomun hâdis olması durumunda ise, onu kabul edecek şey nedir, sorusu ortaya çıkar. Diğer taraftan hâdis var olduğunda, hudûsun/oluşun son bulduğunu biliyoruz. Oysa Eş'arîler'in ilkelerinden birine göre araz, cevherden asla ayrılmaz.

Eş'arîler'in bütün arazları hâdis saymaktan ibaret ikinci öncüllerinde de, bir kısmına işaret edilen, problemler söz konusudur. İbn Rüşd şöyle söyler: Zamanın varlığı, hâdisliğini tasavvur etmenin çok zor olduğu arazlardandır.

Zira bir şeyin hâdis olmasının anlamı, zamanda, yokluğun kendisinden önce olmasıdır. Bu durumda zaman, kendisinden önce yokluğun bulunduğu zamanda nasıl var olur? Mekânın da hâdis olduğunu düşünebilmek problem ve zorluktan uzak değildir. Zira mekânı bir tür boşluk olarak düşünecek olursak, kaçınılmaz şekilde boşluğun hâdis olması bir başka boşlukta gerçekleşecektir. Ancak mekân, mekânda bulunan şeyi kuşatan cismin sonu ise, kaçınılmaz şekilde cisim kendi hudûsunda [yani yok iken varlığa gelebilmek için] bir başka cisme ihtiyaç duyacaktır ve bu silsile sonsuza kadar devam edecektir.

Üçüncü öncülde Eş'arîler'in burhanı şu şekildedir: Hâdislerden uzak ve ayrı olmayan şeyin kendisi de hâdistir. İbn Rüşd der ki: Bu öncülde bir tür isim ortaklığı/eşisimlilik söz konusudur ve ondan iki farklı anlam çıkarılabilir: Birinci anlam, hâdisler cinsinden ayrı ve uzak olmayanın kendisinin de hâdis olduğudur. İkinci anlam, belli bir hâdisten ayrı ve uzak olmayan şeyin kendisinin de hâdis olduğudur. İbn Rüşd'e göre ikinci anlam temelinde öncülün doğruluğundan şüphe edilemez. Ancak Eş'arîler'in bu öncülden kastettikleri birinci anlamıdır ve birinci anlam temelinde, öncülün doğruluğundan şüphe edilecektir. Zira bir cismi, kendisine sonsuz arazların birbiri ardına iliştiği tek bir mahal olarak düşünebiliriz, bu arazlar ister zıt olsun, ister olmasın fark etmez. Bu varsayımda cevherin bir mahal olarak hâdis olmayabileceği, ama sonsuz hâdisleri ardı ardına kabul edebileceği açıktır.

Bazı müteahhir kelamcılar bu probleme önem atfetmiş ve ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Bu kelamcılara göre sonsuz arazların bir mahalle ardı ardına gelip yerleşmesi mümkün değildir. Zira bu durum belli bir işaret edilebilir duyusal arazın belli bir mahalde var olabilmesi için kendisinden önce sonsuz arazların var olmuş olmasını gerektirir. Sonsuz olan şeyin ise asla bitip sonlanmayacağı müsellemdir. Dolayısıyla belli bir işaret edilebilir duyusal araz da var olamaz. Bu kişiler bu konuyu açıklığa kavuşturmak için bir örneğe başvururlar ve derler ki: Bir kişi bir başka kişiye, sana daha öncesinde sonsuz sayıda dinar vermedikçe sana bu dinarı vermiyorum, derse, ona asla o dinarı veremez. Zira sonsuz dinarları vermek mümkün değildir. O hâlde o dinarı vermek de mümkün olmayacaktır.[167] Şimdiye kadar söylenilenler, Eş'arîler'in Yaratıcı'yı ispatlama konusundaki birinci yöntemiyle ilişkilidir. İbn Rüşd bu yöntemi kabul etmez ve bu fırkaya bazı eleştiriler yöneltir.

Birinci öncül: Âlem ve âlemde bulunan şeyler şimdi var olan şeyin mukabilidir. Örneğin âlemin şimdi görülenden daha küçük veya daha büyük olabileceği söylenebilir. Ebû'l-Meâlî Cüveynî'ye göre bu mümkünlük öyle bir şekildedir ki taş, tabiî şekilde yukarıdan aşağıya düşmek yerine yukarı doğru hareket eder, ateş de yukarı yükselmek yerine aşağı iner.

---

167 *Menâhicu'l-Edille*, s. 136-142.

İkinci öncül: Mümkün olan şey, hâdistir; her hâdisin de bir muhdis faile muhtaçtır. Bir başka deyişle, iki tarafı mümkün olan şeyin iki tarafından birinin öncelik kazanması için faile ihtiyaç duyacaktır. Cüveynî bu öncülü ispatlamak için birkaç başka öncüle işaret eder:

1) Mümkün olan şeyin, kendisini belirlemesi için bir özelleştiriciye ihtiyacı vardır.

2) Özelleştici olan şey irade sahibi faildir.

3) İrade ile var olan şey, hâdis olmaz.

Bu, Eş'arîler'in Yaratıcı'yı ikinci ispat yönteminde kullandıkları burhanın özetidir. Bu burhanın ikinci öncülleri üzerinde düşünecek olursak, onun bazı öncüllerinden çıkan sonucun mevcut âlemin mümkün olan en mükemmel âlem olmamasını gerektirdiğini anlarız. Zira bu öncüllere göre Allah bu âlemden çok daha üstün bir âlem yaratabilir. Bunun delili şu ki Eş'arîler'in görüşüne göre, Allah'ın en uygun ve faydalı fiili yapması gerekmez. Bir başka deyişle bu gruba göre Allah'ın en uygun ve faydalı fiili yapması gerekmez, bilakis Allah'ın yaptığı en uygun ve en iyidir. Eş'arîler arasında yaygınlaşmış bu tür bir düşünce Batı'da da taraftar bulmuş ve içinde yaşadığımız çağda diğer her zamankinden daha çok ilgi görmüştür. Meşhur Hıristiyan ilahiyatçı Thomas Aquinas bu meselede Cüveynî ile hemfikir olan ve mevcut âlemin mümkün olan en mükemmel âlem olmadığına, şimdi gördüğümüz âlemden daha mükemmel bir âlemin olabileceğine inanan kimselerdendir.[168]

Bu tür bir düşüncenin dinî düşünürler arasında daha ziyade iradeye dayandığı ve ilâhî iradeyi bütün her şeyin temeli saydığı açıktır. Ancak şu nokta da önemlidir ki bu Eş'arî düşünürler iradeye dayanmak ve bu unsuru her şeyin aslı ve kaynağı yapmak suretiyle felsefeyi sahne dışına sürüp çıkarmış ve kurban etmişlerdir. Şüphesiz âleme bakıp da üzerinde düşündüğümüz zaman bazı varlık türlerinin kendilerinde bir tür hikmet gerçekleşecek şekilde yaratıldığını gayet iyi görürüz. Bir başka deyişle, oluş ve yaratılış âleminde Allah'ın hikmetinin âlemin işlerini kendilerine dayandırdığı bir dizi değişmez esas ve sebep vardır. Eş'arîler bu âlemdeki her türlü tabîî illet ve sebebi inkâr etmeye çalışırlar, ancak onlar biz bu âlemdeki illet ve sebeplerden habersiz olsak dahi bu durum bu âlemde illet ve sebeplerin var olmadığı anlamına gelmez. Bir başka deyişle, bizim illet ve sebepleri bilmeyişimiz onların var olmadığı ve âlemin hikmet ve gayeye dayanmadığı anlamına gelmez. Eş'arî düşüncesi temelinde âlemin işleri ve yaratılışın akışı yasalı değildir ve bilimsel kurallar da sabit esaslara dayanmaz. İbn Rüşd der ki: Bir Eş'arî düşünürün âleme baktığı sıradaki durumu, bir sanat eserine baktığında onun başka şekilde de yapılabileceğini düşünen cahil bir insanın durumuna benzer. Oysa o sanat eserinin

168 Muhammed Kâsım, *Mukaddimetu Menâhici'l-Edille*, s. 16'dan naklen.

sanatkârı ve o sanatın kurallarından haberdar olan kimse, o yapılan şeyin bir dizi değişmez ve hesaplanmış esas temelinde düzenlendiğini ve o esaslara dikkat ettiğimizde, şimdi var olan o şeyden başkasının var olamayacağını gayet iyi bilir.[169]

İbn Rüşd'ün kelamcılar karşısındaki tavrı, filozofça (*hakîmâne*) bir tavırdır ve bu grubun eleştirisi bağlamındaki sözleri muteber ve haklıdır. Ancak Endülüslü büyük filozof, Eş'arîler ile diyalog hâlindeyken en küçük bir münasebetle bile İbn Sînâ ile cenge tutuşmuş ve İslam âleminin büyük filozofu ile tartışmaya girişmiştir. O şöyle söyler: İbn Sînâ, Eş'arîler'in âlemin mümkün oluşu hakkındaki nazariyelerini bir yönden kabul etmiş ve Allah dışındaki varlıkların özleri itibarıyla mümkün olduğuna inanmıştır. Ona göre mümkün iki kısımdır:

1) Fail yönünden mümkün sayılan şey.

2) Fail itibarıyla zorunlu olan, kendi özü itibarıyla mümkün sayılan şey.

İbn Sînâ'ya göre bütün yönlerden zorunlu olan, İlk Fail'den, yani Hakk Teâlâ'dan başkası değildir. İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın bu konudaki sözünü naklettikten sonra zikredildiği gibi şöyle söyler: Bu söz son derece düşüktür, zira özü itibarıyla mümkün olan bir şeyin kendi faili tarafından zorunluya dönüştürülebilmesi için mümkün tabiatının zorunlu tabiata dönüşebilmesi gerekir, ama bu da imkânsız bir şeydir.[170] İbn Rüşd daha sonra ilave eder: "Burası, bu adamla (=İbn Sînâ ile) konuşmanın yeri değildir, ancak onun kendi kendine uydurduğu şeyler hakkında onunla konuşmaya istekli olduğumuz için söz arasında adı geçmiş oldu."

İslam felsefesiyle aşinalığı olan kimseler İbn Sînâ'nın bu konudaki sözlerinin gayet sağlam olduğunu ve özü itibarıyla mümkün varlık olan bir şeyin, faili yönünden, bir başkası sebebiyle zorunlu varlık olduğunu iyi bilirler. Bu durumda özü itibarıyla mümkün ile başkası sebebiyle zorunlu kavramları arasında hiçbir zıtlık ve uyumsuzluk yoktur. İbn Rüşd'ün esaslı bir problem olarak bahsettiği şey, özü itibarıyla mümkünün özü itibarıyla zorunluya dönüşmesi hakkında doğrudur, ama özü itibarıyla mümkünün bir başkası sebebiyle zorunluya dönüşmesi hakkında hiçbir şekilde doğru değildir. İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'nın sözüne yönelttiği eleştiri son derece düşüktür ve Endülüslü filozofun hangi temele dayanarak böyle zayıf ve çürük bir lâf ettiği belli değildir. Onun böyle temelsiz bir söz söylemesine sebep olan şey, mahiyet ve varlığın ayrılığının ve varlığın mahiyete eklenti oluşunun onun nazarında aydınlığa kavuşmamış olmasıdır. Zira bu mesele İbn Rüşd için aydınlığa kavuşmuş olsaydı,

169 *Menâhici'l-Edille*, s. 145.

170 *A.g.e.*, s. 146.

âlemin mahiyet yönünden özü itibarıyla mümkün, varlık ve fail yönünden bir başkası sebebiyle zorunlu olduğunu iyi bilirdi. Her halükârda İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'nın sözüne yönelik eleştirisi sadece haksız değil, aynı zamanda esasen temelsiz ve yanlış bir sözdür.

İbn Rüşd, Eş'arîler'in ikinci yöntemi içinde yer alan Cüveynî'nin burhanının birinci öncülüne yönelttiği eleştirilerden sonra onun burhanının ikinci öncülünü ele alır ve onu da eleştiri konusu yapar.

Cüveynî'nin burhanının ikinci öncülü, mümkün olan şey hâdistir esasına dayanır. İbn Rüşd şöyle söyler: Bu esas özü itibarıyla açık değildir ve daima düşünce ehlinin ihtilaf konusu olmuştur. O der ki: Platon'a göre mümkün bir şey ezelî olabilir. Elbette Aristo, Platon'un bu sözünü inkâr etmiştir, ama mesele hâlâ zor bir meseledir. İbn Rüşd; Platon ve Aristo'nun görüşü hakkında açıklama yapmamış ve onların sözlerinin dayanağını da zikretmemiştir. Bu yüzden Platon'un mümkünün ezeliliğinden ne kastettiği bilinmemektedir. "Ezelîliğin mümkünlüğü" ile "mümkünlüğün ezelîliği" arasında esaslı bir fark olduğu akılda tutulmalıdır. Eğer ezelîliğin mümkünlüğü reddedilirse, mümkünlüğün ezelîliği reddedilemez. Platon muhtemelen ezelî mümkünden bahsederken idealara ve türlerin efendilerine (*erbâb-ı envâ'*) işaret etmektedir.

Her halükârda İbn Rüşd'ün Eş'arîler'in Yaratıcı'nın ispatı konusundaki burhanlarının öncüllerine yönelik eleştirileri çoktur, ama burada sözü uzatmamak için bu kadarıyla yetinelim ve onun diğer kelam fırkaları karşısındaki tavrını ele alalım. O, Haşvîler'in ve Eş'arîler'in akaidinden bahsettikten sonra, Mutezilî kelamcılara geçer. Ancak dikkat çekici olan şu ki İbn Rüşd, Mu'tezile'nin eserlerine sahip değildir ve onların kelamî inanç ve görüşleri hakkında en küçük bir bilgiye sahip değildir. O, Batı İslam coğrafyasında yaşamıştır ve İbn Rüşd'ün yaşadığı zamana gelinceye kadar Mu'tezîliler'in eserleri o diyara ulaşmamıştır. O çok açık şekilde der ki: Yaşadığımız topraklarda Mu'tezile'nin kitapları yoktur ve onların inançlarının nasıl olduğunu bilmiyoruz.[171] O akabinde, onların metodu Eş'arîler'in metoduna benzer olabilir, şeklinde bir ilave yapar ki Mu'tezile'nin görüş ve düşüncelerinden habersiz olduğunu açıkça göstermektedir.

İbn Rüşd'ün kelam fırkalarından biri olarak ele aldığı dördüncü fırka, "Bâtıniyye" olarak isimlendirdiği fırkadır. Elbette "bâtınî" terimi genelde İsmâîlîler hakkında kullanılmaktadır, ancak İbn Rüşd'ün Bâtıniyye fırkası ile kastettiği İsmâîlîler değildir, bilakis o bu isimle sûfîlere ve bazı keşf ehline işaret etmektedir. İbn Rüşd der ki: Sûfîlerin Allah'ı bilmek konusundaki yöntemi, araştırma ve düşünme yöntemi değildir ve sözleri kıyas ve öncüllerden oluşmaz. Bu

---

171 *Menâhicu'l-Edille*, s. 149.

gruba göre nefis, şehevî bağ ve ilgilerden soyutlanıp aradığı şeye yöneldiğinde kendisine bilgi ilham edilir. Bu grup kendi iddialarını ispatlamak için bir dizi Kur'ân ayetine tutunurlar. Bu konuda zikredilen ayetler çoktur, ama onlardan şu ikisini zikredelim: "Allah'tan korkun ki size öğretsin"[172] ve "Allah'tan korkarsanız size ayırma gücü verir."[173] İbn Rüşd bu yöntemin varlığını kabul eder, ama bu yöntemin genelliğe sahip olmadığını ve bütün insanların ondan faydalanamayacağını düşünür. O sonrasında, marifet yolu ile kastedilen bu yöntem ise, düşünüp araştırma kapısı kapanır ve istidlâl yolu anlamsız ve asılsız hâle gelir, diye ilave eder. Oysa Kur'ân-ı Kerîm daima varlıklar üzerinde düşünmeye ve onlardan ibret almaya çağırmakta, insanları düşünme ve delil getirme yollarından haberdar etmektedir. Elbette şehevî ilgileri terk etmek ve nefsanî arzuların peşinden gitmemek de bilgiye ulaşmanın şartlarındandır. Mizaç ve beden sağlığı bilgiye ulaşmanın şartlarından biri sayılabilmekle beraber, bu durum nefsanî arzuları ortadan kaldırmanın kişiye bilgi kazandıracağı anlamına gelmez. İbn Rüşd der ki: Arzuları terk etmek bilgiye ulaşmanın şartlarından biri olduğu için din bu yolu değerli görmüş ve insanları ona yönlendirmiştir.[174]

Bu söylenilenler ışığında, İbn Rüşd'ün kelamcıları dört gruba ayırdığı ve Yaratıcı'yı ve diğer inanç esaslarını ispat yöntemlerini reddettiği anlaşılmaktadır. Ona göre kelamcıların yöntemi, farklı düşünce ve fıtratlara sahip bütün insanlar için faydalı ve etkili dinî bir yöntem değildir. Elbette İbn Rüşd filozofların yöntemini de genel halk için zararlı görmektedir. Bu yüzden fıtrat ve düşüncelerindeki farklılığa rağmen bütün insanlar için faydalı ve etkili olacak doğru bilgi-yolunu Kur'ân-ı Kerîm'den çıkarmaya çalışmıştır. Onun Kur'ân-ı Kerîm'den çıkardığı şey iki delilde özetlenebilir. İbn Rüşd birinci delili *inayet*/iyilik, ikinci delili *ihtirâ'*/yaratma olarak isimlendirir. İbn Rüşd'ün "inayet" terimiyle kastettiği, İbn Sînâ'nın "inayet" dediği şeyden farklıdır. İbn Rüşd birinci delilinde insana inayet/iyilik etmekten bahseder ve bütün varlıkların insan için yaratıldığına inanır.

Ancak burada bu iki delilden sarf-ı nazar edeceğiz ve okuyucuyu İbn Rüşd'ün *Menâhicu'l-Edille fî 'Akâidi'l-Mille* kitabına yönlendireceğiz. Elbette İbn Rüşd'ün inayet delili ve ihtirâ' delili adını verdiği şey, din ehlinin meşrebine, kelamcıların eserlerinde zikrettikleri şeylerden daha yakındır. Bu iki delilin diğer bir özelliği hem havâs/seçkinler için faydalıdır, hem de halkın geneli için iknâ edicidir. Seçkinlerin ve avâmın/genel halkın bilgisi arasındaki farklılık, ayrıntılı ve özet olmak bakımındandır. Endülüslü filozof bu iki delili desteklemek için Kur'ân-ı Kerîm'den birçok ayeti delil getirir. Bu ayetlerden

---

172 Bakara Suresi, 282.

173 Enfâl Sûresi, 29.

174 *Menâhicu'l-Edille*, s. 149.

bir kısmı "inayet"e, diğer bir kısmı da "ihtira"a delalet eder. Yine diğer bazı ayetler de ikisine de delalet eder.[175]

Şmdiye kadar söylenilenler ışığında, İbn Rüşd'ün kelamcıların cedelî aklını onaylamadığı ve onların yönteminin kesin delil olmaktan uzak olduğu gibi şeriatla da uyumsuz olduğuna ve genel halkın akaidine zarar verdiğine inandığı anlaşılmaktadır. Onun akla ve felsefî delile derin bir inancı vardır, ancak bu yola girmeyi genel halk için doğru bulmaz. İnsanın yüceliği son tahlilde akla bağlı olmasına rağmen nasıl olur da akla düşmanlık yapılabilir? İnsan kendi zatı ve tabiat itibarıyla hakikati arar ve hakikate ulaşmak için aklın yolundan başka yol yoktur. Akıl ve hakikat daima birbiriyle bağlantı hâlinde olmuştur ve hakikat alanının dışında aklın varlığı yoktur. Aynı şekilde aklın yokluğu durumunda hakikatten bahsedilemez. İnsan ve âlemden bahsedildiği yerde akıl ve hakikatten bahsedileceği unutulmamalıdır. Her şeyin aklın mümkünlüğü içinde olduğu, öyle ki Alman filozof Kant'ın "noumenon"dan bahsederken akıl ile ondan bahsettiğini söylemek anlamsız olmayacaktır.

İbn Rüşd aklı övdüğü ve ona bağlılık gösterdiği ölçüde dinî inançlara da değer vermiş ve onlara inanıp bağlı kalmıştır. O, din ile felsefeyi birbirine yakınlaştırma konusunda söz söylemiş ve eser telif etmiş ilk kişi değildir. Bilakis ondan önce birçok düşünür bu yolda yürümüş ve eserler bırakmışlardır. Arapların ilk filozofu adıyla meşhur olmuş Kindî, dinî bilgi ile aklî bilgi arasında şekilden başka hiçbir farklılık olmadığına inanmıştır. Ona göre dinî bilgilerin doğruluğu aklî ölçüt ile bilinir ve akıl, daima vahyi destekler.[176] Elbette Fârâbî ve İbn Sînâ vahiy konusunda Kindî'nin ortaya koyduğundan farklı bir nazariyeye sahiptir. Fârâbî, felsefe ve dinin uzlaştığını inkâr etmemekle birlikte, şer'î bilgileri aklî tevile tâbi tutmuş ve nübüvvetin/peygamberliğin olağanüstü bir özellik olduğunu ve peygamberin şahsının kuvvesi aracılığıyla faal akıl ile bağlantı kurduğunu ve bu bağlantı sayesinde ilâhî bilgilerin doğrudan bir şekilde ona gösterildiğini ifade eder. İbn Sînâ da peygamberliği olağanüstü bir özellik olarak görür ve peygamberin faal akıl ile bağlantı kurduğunu söyler. Ancak o, mütehayyile gücünden bahsetmez. İbn Sînâ faal akıl ile iletişime geçme istidadını peygamberin şahsında bir tür "sezgi" olarak isimlendirir ve kudret sayesinde vasıta ve öğretime ihtiyaç duymaz. İbn Sînâ'nın bu konudaki ifadesi şöyledir:

---

175 *Menâhicu'l-Edille*, s. 153.

176 *Resâilu Felsefî Kindî*, s. 195-244.

وهذا الإستعداد قد يشتدّ فى بعض الناس حتّى لا يحتاج فى أن يتّصل بالعقل الفعّال إلى كبير شيء و إلى تخريج و تعليم[177]

[Bu istidat bir insanda öyle güçlü olabilir ki faal akıl ile iletişime geçmek için çok şeye, eğitim ve öğretime ihtiyaç duymaz. *Mütercim*] Bu ifadede görüldüğü üzere, İbn Sînâ bu istidadın bazı insanlarda güçlü olduğunu, bu yüzden faal akıl ile iletişime geçmek için aracıya ve öğretime ihtiyaç duymadığını söyler. O bu iletişimi kutsal akıl sayesinde ortaya çıkan bir tür sezgi olarak isimlendirir.

Endülüs'te din ve felsefeyi birbirine yakınlaştırma meselesi başka bir şekilde ifade edilmiştir ve o bölgenin filozoflarının bu konuda söyledikleri Kindî'nin İslam dünyasının Doğu'sunda ifade ettiği şeyden farklıdır. İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid*'inde (Yalnız İnsanın Kendini Yönetmesi) ve İbn Tufeyl *Hayy Bin Yakzân*'ında (Uyanığın Oğlu Diri), filozofun bütün ilâhî bilgilere aklın ışığıyla ulaşabileceğini savunurlar. Bu iki filozofa göre aklın ulaştığı bilgiler din ile uyum içindedir, ancak bu bilgiler özel insanlara özgüdür ve halkın gücünün dışındadır. Filozof, ikinci fıtrata ulaşabilen kimsedir. Bu yüzden diğer insanlardan ayrıcalıklıdır. İbn Tufeyl, aklî bilgileri ve burhanî hakikatleri nakil yoluyla gelen şeylere tercih eder ve onlardan üstün görür.[178] İbn Rüşd de aynı nazariyeye meyleder ve filozofu insanlar arasında ayrıcalıklı görür.

Burada bir hususa değinmeyi gerekli görüyoruz. İbn Rüşd, Aristo'ya olan bütün saygısına rağmen burada ondan ayrılmıştır. Aristo kıyastan ve kıyasın kısımlarından bahsederken aklî bir bahse işaret etmiş ve bu sınıflandırmayı saf aklî bir sınıflandırma olarak görmüştür. Buna karşılık İbn Rüşd kıyası sınıflandırırken toplumsal bir sınıflandırmaya dayanmış ve insanların çeşitli katmanları ve sınıfları olduğunu söylemiştir. Ona göre burhan ehli özel bir sınıftır ve diğer insanlar başka bir sınıf oluştururlar. İnsanların havâs/seçkinler ve avâm/genel halk şeklinde kategorize edilmesi, bazı yönlerden Platon'un kategorizasyonuna benzer. Platon'un devletinin sakinleri yöneticiler sınıfı, askerler sınıfı ve işçiler sınıfı olmak üzere üç sınıfa ayrılmıştır.[179]

---

177 *En-Necât*, s. 167.

178 Daha fazla bilgi için bkz. Dînânî, "İbn Tufeyl", *Dâiretu'l-Me'ârif-i Bozorg-i İslâmî*, c. 4, s. 136.

179 Mâcid Fahrî, *İbn Rüşd Feylesûfu Kurtuba*, s. 37.

24

ŞEHRİSTÂNÎ VE FİLOZOFLARLA GÜREŞ

Felsefeye muhalefet bayrağını açmış ve bu insanî bilgi alanını reddetmek için kitap telif ve neşriyle uğraşmış kimseler tek bir saike sahip değildir. Bu sebeple onların felsefî meselelere karşı çıkma yöntem ve biçimleri de aynı değildir. Felsefeyi reddetmek ve felsefeye düşmanlık yapmak amacıyla yazılmış kitapların çeşitli isimleri vardır ve bu isimlerden birini seçerken çeşitli münasebetler dikkate alınmıştır. Önceki bölümler boyunca *Tehâfutu'l-Felâsife* adıyla kaleme alınmış eserlerden bahsedildi. *Tehâfutu'l-Felâsife* ismi, filozofların sözleri arasındaki tutarsızlığa delalet etmek için seçilmiştir.

Gazâlî'den sonra Cemâlulislâm Muhammed bin Abdilkerîm Şehristânî filozoflara bir reddiye yazmış ve adını *Musâra'atu'l-Felâsife* (Filozofları Yere Sermek) koymuştur. Adından da anlaşılacağı üzere, Şehristânî'nin felsefe karşıtlığı İbn Sînâ'nın düşünceleri ile sınırlı değildir, zira eğer öyle olsaydı "*Musâra'atu'l-Feylesûf* (Filozofu Yere Sermek)" adı daha uygun olurdu. Buna göre Şehristânî bütün filozoflarla kavgaya girişmiş, ama asıl olarak İbn Sînâ'yı hedef almıştır. Bunun delili şu ki Şehristânî'ye göre, İbn Sînâ felsefenin allâmesiydi ve felsefî meselelerdeki ince anlayışı İslam âlemindeki diğer filozoflarınkinden fazlaydı. Bir başka deyişle, İbn Sînâ felsefenin kâmil temsilcisiydi ve Şehristânî'nin zamanına kadar dengi yoktu. "مُصَارَعَة"/*musâra'a* kelimesi, "صارَعَ" *sâra'a* fiili ile aynı kökten olup kesmek, öldürmek ve yere

vurmak anlamlarına gelir. Bir başka deyişle, *musâra'a* güreşe tutuşmak ve birinin belini yere getirmek demektir. Şehristânî kitabına *Musâra'atu'l-Felâsife* adını verirken demek istediği, düşmanla düello yaparken onu köşeye sıkıştırıp mahkum etmekle yetinmeyeceği, bilakis onun sözlerindeki çelişkiyi göstermek suretiyle işi, onun sürekli yerde kalmasına ve sahneden çıkıp gitmesine vardıracağıdır. Şehristânî bu kitapta İbn Sînâ'nın düşüncelerini eleştirmiş ve bu büyük filozofu diz çöktürdüğünde diğer filozofların kendi kendine sahneden savuşup gideceğine inanmıştır. Gazâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*'yi yazarken daha ziyade dinî bir saike sahipti ve felsefenin yaygınlaşmasının halkın dinî inançları için tehlikeli olduğuna ve onları sapıklığa sürüklediğine inanmıştır. Ancak Şehristânî *Musâra'atu'l-Felâsife* kitabında daha ziyade meydan okumacı ve düelloya çağırıcı bir tavır takınmış ve filozofları alt etmeye çalışmıştır. Celâlî Nâinî Bey, Şehristânî'nin küçük eserlerinden birine yazdığı mukaddimede buradaki değerlendirmelerimize katılmakta ve şöyle demektedir: "Görünüşe göre Şehristânî *Musâra'atu'l-Felâsife* kitabını kaleme alırken kendi ilmî şahsiyetini herkese bildirmek ve göstermek istemiş, akıl ve bilgisinin derinliğini görünür ve belirgin kılmayı amaçlamıştır. Ancak Şehristânî'nin kendisinin de ifade ettiği gibi, İbn Sînâ'nın ilim kapısı, önüne perdelerin çekildiği ve girişinde kapıcıların ve bekçilerin durduğu bir kapıdır. Bütün zorluklara rağmen Şehristânî, felsefe er meydanının yiğidi ile -pehlivanların yaptığı türden- bir güreşe tutuşmak ve onunla göğüs göğüse vuruşmak istemiş, kendi zannına göre İbn Sînâ'nın *Şifâ*, *Necât* ve *İşârât*'ının ilâhiyyât/metafizik bölümlerinde doğruluğuna dair burhan ikame edilmiş en iyi ve en sağlam sözlerini seçip eleştirmiştir. Cedelci bir kelamcı veya sofist bir düşman olarak bilinmemek için ilk olarak kendi kendine İbn Sînâ'nın sanatının yöntemi ve üslubu ile mücadele ve münazara yapma şartını koşar. Bu amaçla Şeyh'in (İbn Sînâ'nın) ifadelerinin özündeki çelişkiyi hem lafız hem anlam bakımından ortaya koymakla meşgul olmuş ve İbn Sînâ'nın burhanlarının metinlerindeki yanlışlıkları -hem öz, hem de şekil itibarıyla- açığa çıkarıp göstermek suretiyle onun sırtına getirmeyi ve birkaç meselede İbn Sînâ'nın görüşleri üzerine yanlış çizgisini çekmeyi hedeflemiştir. O, eleştiri ve itiraz amacıyla ortaya çıkmış ve Tirmiz şehrinin önderi Mecduddîn Ali Mûsevî'den hakemlik yapmasını ve kendisi ile İbn Sînâ arasındaki münazara ve mübarezede kimin haklı olduğuna hükmetmesini istemiştir.

Tarih ve felsefe kitaplarında bu hakemliğin keyfiyeti kaydedilmiş bir konu değildir, dolayısıyla İbn Sînâ'nın görüşü mü haklı bulundu, yoksa Şehristânî'nin itirazları mı doğru görüldü, bunu bilmiyoruz. Elbette *Musâra'atu'l-Felâsife*'nin telifi sırasında Horasan ve Maveraünnehr'de büyük fitne ve karmaşaların yaşandığını ve Şehristânî'yi derinden sarstığını dikkate alacak olursak esasen bu hakemlik oturumunun gerçekleşmemiş olması da mümkündür.

Şehristânî, bu fitneler hakkında altıncı ve yedinci *musâra'a*'nın/güreşin başında şöyle söyler: Âlemin hâdisliği meselesi sona erdiğinde ve altıncı ve yedinci meseleyi ele almaya niyetlendiğimde, zaman yükünün ağırlığı beni yorgun ve bitkin bırakan fitnelere ve olaylara sebep oldu. Şimdi Allah'a yönelinmeli ve hayrın da şerrin de Allah'tan geldiğine inanılmalıdır. Bu yüzden meselelerin başlıklarını zikretmekle yetiniyorum.

Şehristânî *el-Menâhic ve'l-Âyât* (Yöntemler ve İşaretler) adlı bir başka kitap kaleme almış ve onda İbn Sînâ'nın düşüncelerini eleştirmiştir. Şehristânî ile iki kez görüşen Zahîruddîn Beyhakî şöyle söyler: O iki görüşmeden birinde Şehristânî kendisinin *el-Menâhic ve'l-Âyât* kitabından İbn Sînâ'yı eleştirdiği birkaç bölümü bana okudu. Diğer görüşmede de öncelik kavramının kısımlarını açıkladı, ben de ona itiraz ettim.[180] Zâhiruddîn Beyhakî'nin *Tetimmetu Sivâni'l-Hikme*'deki yazısı, onun Şehristânî ile çağdaş olması sebebiyle önemlidir.

Bu açıklamalar ışığında *Musâra'atu'l-Felâsife*'nin ve yine *el-Menâhic ve'l-Âyât*'ın konum ve şöhret kazanmak, bir tür gurur ve kendini beğenmişlik saiki ile yazıldığı söylenebilir. Nitekim Celâlî Nâinî Bey şöyle söyler: "Şehristânî, bütün bir makam yüceliğine rağmen konum kazanma arzusundan uzak değildi. Nitekim *el-Milel ve'n-Nihal*'in beşinci mukaddimesinde bu kitabın konularını niçin hesap yöntemiyle yerleştirdiğine dair şöyle söyler: "Hesap kısalığa ve özet temeline dayandığı ve bu kitabın telifinde de amaç mezhepleri özetlemek olduğu için bu kitabın konularını etraflıca aydınlığa kavuşturmak istedim... ta ki bakanlar ben fakih ve kelamcıyım diye hesap ilminden habersiz olduğumu zannetmesinler." Buna göre Şehristânî'nin beşinci mukaddimeyi, okuyucuların kendisinin hesap ilmine vâkıf olduğunu bilmeleri için yazdığını görüyoruz, bu da bir tür konum ve şöhret arayışı ve kendini beğenmişlik olarak görülebilir."[181]

Bu konum ve şöhret arayışı sebebiyle Şehristânî'nin gerçek inancı gizli kalmış olabilir. Bazıları onun Şîî olduğu ve bu yoldan ayrılmadığı inancındadır. Başkaları da Şehristânî'nin Nişabur'da fıkıh ilmini Ebû'l-Muzaffer Ahmed Havâfî ve Ebû Nasr Kuşeyrî yanında okumuş bir Şâfiî Eş'arî olduğunu düşünür. O, kelam ve tefsir ilmini Ebû'l-Kâsım Ensârî'nin yanında, hadis ilmini ise Ebû'l-Hasen Medâinî'nin yanında okumuştur. Şehristânî'nin adı geçen hocaların öğrencisi olması ve Nişabur Nizamiye medresesine girişi onun şeriata bağlı kaldığının ve Şâfiî fıkhının tâbii olduğunun göstergesidir. Diğer taraftan Şehristânî'nin Şîî olduğuna tam olarak delalet eden başka deliller de vardır.

---

180 Goftâr-ı Bû Alî der *Mantık, İlâhiyyât ve Tabî'iyyât*, telhis-i Şehristânî, Farsça çvr. Celâlî Nâinî, ss. 5-7.

181 *Mantık, İlâhiyyât ve Tabî'iyyât*, s. 8.

Onun *Mefâtîhu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr*[182] (Sırların Anahtarları ve İyiliklerin Lambaları) adlı tefsirinde tevil yöntemi açıktır. Bu eserin içeriği ve yine onun *el-Milel ve'n-Nihal*'de (Dinler ve Fırkalar) İsmâîliyye'nin inançlarını açıkladığı ifadelerinin bağlamı, benzer şekilde Harezm'de düzenlenen *Meclis-i Mektûb*'da (Yazıya Geçirilmiş Oturum) göze çarpan hususlar, onun Şîî olduğunun açık delilleridir. Şehristânî ister Şâfiî ister Şîî olsun filozoflara ve özellikle İbn Sînâ'ya yönelik muhalefet ve inadında şüphe yoktur. Nitekim *Nihâyetu'l-İkdâm* (Atılganlığın Son Sınırı) kitabının sonunda şöyle der: "Biz, kelamcıların atılganlığının son sınırını yirmi ilke olarak açıkladık. Şimdi eğer ecel mühlet verirse ve ömür kalırsa, metafizikçi filozofların vehimlerini de yirmi ilke olarak açıklamak istiyoruz."[183]

Görüldüğü gibi, Şehristânî metafizikçi filozofları vehimciler olarak nitelemekte ve düşüncelerine itibar etmemektedir. O, *el-Milel ve'n-Nihal* kitabında şöyle söyler: Kelamcıların kendi ilimlerine kelam adını vermelerinin sebebi, filozoflara olan karşıtlıklarını göstermektir, zira filozoflar kendi disiplinlerinden birine "mantık" adını vermişlerdir. Mantık (konuşma) ise kelam (konuşma) ile eşanlamlı olduğu için, kelamcılar "kelam" terimini kullanmışlar ve böylece filozofların karşısında konumlanmışlardır.[184]

Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*'in bir başka yerinde görüşte başına buyruk olma ve peygamberliği inkâr etme konusundan bahsetmiş ve akabinde filozofları görüşlerinde başına buyruk ve peygamberleri inkâr eden kimseler olarak nitelendirmiştir. O; Sâbiîlerin, Berâhime'nin ve filozofların peygamberliği inkâr ettiklerini ve görüşlerinde başına buyruk olduklarını söylemiştir. Sonra şöyle ilave etmiştir: Bu grup, dinleri ve ilâhî hükümleri kabul etmez, bilakis sadece aklın sınırlarını işlerinin ölçütü sayar ki bu şekilde yaşamaya devam edebilsinler. Şehristânî bu konunun sonunda dikkat çekici bir cümle daha ilave eder ve der ki: Dinî hükümlere inanan kimseler, aklî hükümleri de kabul ederler. Ama bunun aksi doğru değildir, zira aklî hükümlere ve sınırlara bağlı olup da dini kabul etmeyen kimseler çoktur.[185] Bilinmelidir ki Şehristânî'nin bu sözü şüphelidir, zira bazı akıl tâbileri dini kabul etmediği gibi bazı din tâbileri de aklın hükümlerini kabul etmezler. Tabii ki bu hüküm sadece şahıslar hakkında geçerlidir. Ama kişileri ve özel amaçlarını dikkate almazsak ve sadece akıl ve dini birbiriyle mukayese edersek aralarında bir karşıtlık olmadığını, birbirleriyle uyum içinde olduklarını görürüz. Pek çok büyük düşünür akıl ile dinin birbirini gerektirdiğini ve bu iki yolun tek bir amaca vardıklarını söyler.

---

182 Bu kitabın *Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî*'de mevcut bir yazma nüshası üzerinden Merkez-i İntişâr yayınevi tarafından tıpkı basımı yapılmıştır.

183 *El-Milel ve'n-Nihal*, Tahkîk Bedrân, Mukaddime, s. 10.

184 *El-Milel ve'n-Nihal*, s. 36.

185 *A.g.e.*, s. 43.

Her halükârda Şehristânî karmaşık bir şahsiyete sahip kimselerdendir. O, emir ve halk/yaratma konusunda yazdığı *Meclis-i Mektûb der Hârezm*'de bir Şîî Bâtınî'nin diliyle konuşur. Ona göre "dehr"; "zaman"ın "bâtın"ı, "arş" ise "mekân"ın "bâtın"ıdır. Şehristânî'nin bu konudaki ifadesi şöyledir:

"Zaman ve mekân, O'nun yaratma sarayındaki ve ferman-ı emri altındaki iki küçük çocuktur. Dehr, bütün zamandır; arş ise bütün mekândır." Zamanın evveli/başı ve âhiri/sonu vardır, mekânın zâhiri ve bâtını vardır. "O, Evvel'dir, Âhir'dir."[186] Ki böylece O'nun varlığının zamansal olmadığını bilesiniz."O, Zâhir'dir, Bâtın'dır."[187] Ki böylece O'nun mekânlı olmadığını bilesiniz."

Şehristânî bir başka yerde şöyle der: Ey melekler, uzun bir zaman boyunca kıbleniz ya arş idi veya yer ya da yukarı ya da aşağı idi. Artık, zaman ve mekânın kendisinin sarayında iki çocuk olduğu bir şahsa yüzünüzü dönünüz. "Âdem'e secde ediniz."[188] Arş, bütün mekândır; dehr, bütün zamandır; Âdem, bütün insandır; arş, tedbir ve idarenin kendisine havale edildiği yerdir. "Sonra arşa istiva etti. İşleri düzenler."[189] Dehr, takdirin kendisine havale edildiği yerdir. "Dehre sövmeyiniz, çünkü dehr Allah'tır." Âdem, suret ve şekil vermenin kendisine havale edildiği şeydir. "Âdem'i Rahman'ın suretinde yarattı." O'nun birlik yüceliği (*celâl-i ahadî*) zaman, mekân ve suretten münezzehtir.

Bir başka yerde şöyle söyler: "O'nun emri, yaratmanın kaynağıdır; yaratma, dinin mazharıdır; din, yaratmanın kaynağıdır; yaratma, dinin mazharıdır. Acaba akıl, yaratma mıdır, yoksa emir mi? Yaratmadır, demelisin. O hâlde emir, aklın kaynağı ve emrin mazharıdır; akıl hem yaratılan, hem de emredilendir."

Bir başka yerde şöyle der: "Allah'tan başka ilah yoktur, Muhammed O'nun elçisidir" sözünü dil ile söylemek bugün sana açılış ve kurtuluş sağlar; kanını ve malını korur. Ama yarın [ahirette], onu kalp samimiyetinle söylemen seni kurtarır; sonra bir görevli, samimi mümini riyakâr münafıktan ve cenneti cehennemden ayırır. "Müminleri ancak Ali sevgisi ve nefreti ile bilirdik." Sa'îd İbn Müseyyeb der ki: "Biz mümini münafıktan Ali sevgisi ve düşmanlığı ile ayırıp bilirdik. Yarın sen ey Ali cennet ve cehennemin ortağısın. Sonra iki yolun başına oturur ve "Bu, benimdir" dersin ve cennete gönderirsin ve ateş "Bu, benimdir" der ve cehennemi boylar."[190]

Meclis-i Mektûb Mun'akid der Harezm'den alıntılanan bu pasaj, Şehristânî'nin Şîî olduğuna ve ne boyutta Bâtınî olduğuna açık bir şekilde delalet etmektedir.

---

186 Hadîd Sûresi, 3.

187 Hadîd Sûresi, 3.

188 Bakara Sûresi, 34.

189 Yûnus Sûresi, 3.

190 *Dû Mektûb*, s. 98, 107, 110, 113.

Ancak aynı düşünür diğer pek çok eserinde bir Şâfiî Eş'arî'nin konumuyla uyumlu şekilde konuşmaktadır. O, *el-Milel ve'n-Nihal* kitabının üçüncü babında Allah'ın sıfatları konusunda selef âlimlerinin akaidini ele alır ve sonra der ki: "Şîa fırkası dinde aşırılık ve eksiklik tuzağına düşmüştür. Onların aşırılığı bazı imamlarını Allah'a benzetmeleri, eksiklikleri de Allah'ı yaratıklardan birine benzetmeleridir." O aynı konuda selef-i sâlihin görüş ve inançlarından birine işaret eder ve der ki: "Kur'ân ayetleriyle ilgili olarak her türlü tevilden kaçınmak gerekir, zira Allah'ın benzeri ve dengininin olmadığını ve Allah hakkında varit olan sözcüklerin de bizim için açık olmadığını kesin bir şekilde biliyoruz. Binaenaleyh biz bu tür ayetlerin tefsir ve açıklamasını bilmekle sorumlu değiliz, bilakis sorumluluğumuz Allah'ın ortağı ve benzeri olmadığına inanmaktır."[191] Bu pasajda görüldüğü üzere, Şehristânî Şîa fırkasını aşırılık ve eksiklikle suçlamıştır, ancak Ehl-i Sünnet âlimlerinin en saçma akaidi hakkında sanki kabul ediyormuş gibi konuşmaktadır. Bizim bilmekle sorumlu olmadığımızı, ama inanmakla sorumlu olduğumuzu iddia eden bu nazariye akıl dışı ve saçma bir nazariye görümündedir. Oysa aynı konuda açıkça ve keskin bir şekilde Şîa'nın akaidini eleştirmiştir ve araştırıp incelemeden onları aşırılık ve eksiklikle itham etmiştir. Şehristânî'nin şahsiyeti sadece itikadî ve sosyo-politik konularla ilgili olarak kapalı ve karmaşık değildir, bilakis bu kapalılık felsefî tavırlarında da dikkat çekicidir.

Şehristânî ömrünün bir kısmını aklî ilimleri araştırmakla geçirmiş ve *el-Milel ve'n-Nihal*'de Yunan filozoflarının görüşlerini sadece aktarmak ve kaydetmekle kalmamış, bilakis İbn Sînâ'nın mantık, fizik ve metafiziğe dair sözlerini de özetlemiştir.[192] Şehristânî'nin felsefeyle meşguliyeti öylesine şöhret bulmuştur ki bazı çağdaşları onu felsefenin karanlıklarıyla meşgul saymıştır. Bir diğer çağdaşı olan Harezmî, Şehristânî'yi itikad bozukluğu ve ilhada meyletmekle suçlamıştır. Elbette Şehristânî muhaliflerinin sözlerine önem vermiyordu ve araştırmaya açık idi.

Ancak aynı zamanda pek de açık olmayan sebeplerle eline kalemi almış ve önemli felsefî meselelerden yedi meselede Şeyhu'r-Reîs İbn Sînâ'ya karşı çıkmıştır. Şehristânî'nin felsefeye nispetle yaptığı şeyin Gazâlî'nin yaptığına benzediği söylenebilir. Zira Ebû Hâmid Gazâlî de başlangıçta *Makâsidu'l-Felâsife*'yi yazmakla meşgul olmuş ve bu kitapta önemli felsefî meseleleri güzelce açıklayıp anlatmış, ancak bu aşamadan sonra *Tehâfutu'l-Felâsife* kitabını yazmış ve onda filozofların pek çok görüşünü eleştirmiştir. Gazâlî'nin *Makâsidu'l-Felâsife*'yi yazma gayesi, felsefî meselelere yabancı ve onlara dair bilgisiz olmadığını göstermek olabilir. Gazâlî'nin felsefî meselelere

---

191 *El-Milel ve'n-Nihal*, s. 84.

192 *A.g.e.*, s. 128.

ilişkin bilgisini gösterdiğinde filozoflara karşı daha iyi konumlanabileceği ve onlara karşı çıkışını daha iyi ortaya koyabileceği açıktır. Şehristânî de *el-Milel ve'n-Nihal*'de filozofların görüş ve inançlarını aktarmış ve İbn Sînâ'nin mantık, fizik ve metafiziğe dair görüşlerini özetlemiş, ancak bu kitabı yayınladıktan sonra muhalefet türküsünü çağırmaya başlamış ve *Musâra'atu'l-Felâsife*'sini kaleme almıştır.

Şehristânî *Musâra'atu'l-Felâsife* kitabında yedi mesele zikretmiş ve onlarla ilgili olarak İbn Sînâ'ya muhalefet etmiştir. Bu yedi mesele sırasıyla şöyledir:

1) Varlığın kısımlarının sınırlandırılması.

2) Zorunlu Varlık'ın varlığı.

3) Zorunlu Varlık'ın birliği.

4) Zorunlu Varlık'ın bilgisi.

5) Âlemin hâdis oluşu.

6) İlkelerin sınırlandırılması.

7) Zor meseleler ve şüpheler.

Bunlar *Musâra'atu'l-Felâsife*'nin başında konuların fihristi olarak yazılmış başlıklarla uyumludur. Ancak daha önce işaret ettiğimiz gibi, Şehristânî beşinci meselenin sonunda şöyle demiştir: "Söz buraya geldiğinde ve altıncı ve yedinci meseleyi ele almaya niyetlendiğimde, beni yorgun ve bitkin bırakan fitneler baş gösterdi. Şimdi Allah'a sığınıyorum ve şüphe ve problemler cümlesinden birkaç önde gelen meseleyi zikretmekle yetiniyorum." Şehristânî ilk meselede varlık kısımlarını sınırlandırmayı ele almış ve İbn Sînâ'nın bu konudaki bölümlemesinin yanlış olduğunu ve kapsamlı olmadığını öne sürmüştür. Zira bu filozof bir yandan cevher ve arazı varlığın kısımlarından saymış, diğer taraftan varlığı zorunlu ve mümkün kısımlarına ayırmıştır. İmdi soru şudur: Acaba cevher ve araz varlık olmak bakımından varlığın kısımlarından mıdır, yoksa mümkünün kısımlarını mı oluştururlar? Eğer kastedilen birinci seçenek ise, bunun gereği Zorunlu Varlık'ın kendi kategorisine -ki cevherdir- dâhil olması ve arazla da ortak ve denk olmasıdır. Buna ilaveten, Zorunlu Varlık cevher olan kendi kategorisine girdiğinde (!), cevher de özü gereği zorunlu ve özü gereği mümkün kategorilerine ayrılır. Bu ayrımın gereği, cevherliğin cins olması ve zorunluluğun onun faslı/ayrımı olmasıdır. Bu durumda da varlık, cins ve fasıldan/ayrımdan mürekkeb olacaktır. Bu problemi daha da vurgulamak için şu ilave edilebilir: Cevherin tanımında "Cevher, bir mevzûda/konuda olmayan varlıktır" denilmiştir. Bu tanım açıkça Zorunlu Varlık'ı da kapsar, zira Zorunlu Varlık da konuda olmayan bir varlıktır.

Burada şöyle söylenebilir: Cevher tanımında mahiyet kelimesine yer verilmiş ve denilmiştir ki: Cevher, ne zaman dış dünyada var olursa, konuda bulunmayan mahiyettir. Buna göre cevherin tanımında mahiyet kelimesine yer verilmekle Zorunlu Varlık onun kapsamına dâhil olmuştur. Şehristânî bu sözü reddeder ve der ki: Mahiyet kavramı mutabakat/örtüşme ve tazammun/içerme yoluyla cevher tanımından çıkarsanamaz, sadece iltizam/gerekme yoluyla cevher tanımından çıkarsanabilir. Ama birisi şöyle derse: Cevher ve araz, mümkün varlığın kısımlarındandır ve zorunlu başlığı onun kavramına dâhil değildir. Şehristânî şöyle cevap verir: Bu söz anlam bakımından doğrudur, ancak İbn Sînâ'nın lafızları onunla uyuşmamaktadır.

Birinci Mesele

Musâra'atu'l-Felâsife müellifi kitabın ilk meselesinde İbn Sînâ'ya heyula/madde ile arazın konusu arasındaki fark ile alakalı bir başka eleştiri daha yöneltir. Bildiğimiz gibi İbn Sînâ ve diğer filozoflar heyula ile arazın konusu arasındaki fark hakkında şöyle demişlerdir: Arazın konusu, kendisine yerleşen şeyden [yani arazdan] müstağni olan bir mahaldir, buna karşılık heyula, kendisine yerleşenden, yani suretinden müstağni olmayan bir mahaldir. Şehristânî'nin burada gündeme getirdiği soru şudur: Heyulanın kendisine yerleşenden müstağni olmaması, onun varlığından mı kaynaklanır, yoksa mahiyetinden mi? Heyulanın kendisine yerleşen şeyden, yani suretten müstağni olmaması onun varlığıyla alakalıdır denilirse, pek çok cevher ve cismin de kendilerine yerleşen şeylerden, yani arazlardan müstağni olmadıkları problemiyle karşı karşıya kalırız. Oysa bu cevher ve cisimlere heyula denilmemekte, benzer şekilde cisimlere yerleşen arazlara da suret denilmemektedir. Ama heyulanın kendisine yerleşen şeyden müstağni olması mahiyetiyle ilişkili ise, daha büyük bir problemle karşılaşırız. Zira bütün filozoflar heyulanın müstakil ve basit bir mahiyeti olduğunu ve suretin, heyulanın mahiyetinin bir parçası olmadığını söylemiştir. Oysa heyula kendi mahiyetinde surete muhtaç olsa, suret heyulanın mahiyetinin bir parçası olur ve mahiyeti basit olmaz. Buna göre heyulanın kendi varlığında surete muhtaç olduğu ve varlığında kendisine yerleşen bir şeye muhtaç olan şeyin, varlıklarında arazlara muhtaç olan diğer cevherlere ortak olduğu söylenmelidir.[193] Bir başka deyişle cismin cevheri, varlık yönünden asla bazı arazlardan ayrı ve uzak değildir. Örneğin cisim mekânsız ve zamansız var olmaz. Bu söz bazı nicelikler ve nitelikler, hâkezâ cismin konumu hakkında da geçerlidir. Şehristânî der ki: İmdi heyula, eğer varlık yönünden suretten ayrı ve uzak olmazsa, cisim de varlık yönünden bazı arazlar olmadan var olmaz. Arazın konusu olarak cisim ile, suretin mahalli olarak heyula arasındaki fark nerededir? Sonra Şehristânî ilave eder:

193 Şehristânî, *Musâra'atu'l-Felâsife*, tahkik: Sehîr Muhtâr, ss. 29-30.

Bu şüpheyi burada gündeme getirdik ve bu şüpheden kurtuluş filozoflar için mümkün değildir.

Musâra'atu'l-Felâsife yazarı, kitabının birinci meselesinde başka konuları ve eleştirileri de ortaya atar, ancak önemli olmadıkları için onları gözardı ediyor ve bu kadarıyla yetiniyoruz.

İkinci Mesele

Şehristânî kitabının ikinci meselesinde İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık hakkındaki sözlerini nakleder ve elden geldiğince bu büyük filozofun ifadelerini çelişkili ve uyumsuz göstermeye çalışır.

Birinci Çelişki: İbn Sînâ eserlerinde bir yerde zorunlu varlığı, özü itibarıyla zorunlu ve bir başkası sayesinde zorunlu olmak üzere iki kısma ayırır. Elbette bir başkası sayesinde zorunlu olanın daimi özü itibarıyla mümkün olduğunu ilave eder. Bu büyük filozof bir başka yerde şöyle der: İki Zorunlu Varlık'ın zorunlu varlık olmakta birbirine ortak olması ve zorunlu varlıklığın onların cinsi olması veya genel ayrılmaz arazı (*lâzim-i 'âmm*) mümkün değildir. Şehristânî, İbn Sînâ'nın bu iki sözünü birbiriyle çelişkili görür ve der ki: Bir olan anlam genel olmadığı müddetçe, bölünebilir değildir; bölünmenin olduğu yerde, genel anlam da var olur. Şehristânî ekler: Genel anlam var olduğu için, İbn Sînâ iki Zorunlu Varlık'tan birinin özü itibarıyla, diğerinin bir başkası sebebiyle zorunlu olduğunu söyleyebilir. *Musâra'atu'l-Felâsife*'nın müellifine göre özü itibarıyla olmak ve bir başkası sebebiyle olmak, ya zâtî fasıldır/özsel ayrımdır, ya da genel ayrılmaz arazdır. Bu da İbn Sînâ'nın kendisinden uzaklaşmaya çalıştığı şeydir.

İkinci Çelişki: Şehristânî, İbn Sînâ'nın bir başka cümlesine işaret eder ve onu çelişkili olarak isimlendirir. İbn Sînâ, Allah için özü itibarıyla zorunlu varlık olmayı bir tür isim açıklaması (*şerhu'l-ism*) olarak görür ve sonra der ki: Bu isim açıklamasının hiçbir cüzü bir başka cüzün anlamına muhalif bir şeye delalet edemez. *Musâra'atu'l-Felâsife* müellifi der ki: İbn Sînâ'nin bu sözü bir tür çelişki içerir, zira "özü itibarıyla Zorunlu Varlık" adı, üç sözcük içerir ve bu sözcüklerden her biri kendine has bir anlama sahiptir ve o anlam bir diğer sözcüğün anlamından farklıdır: "Zorunlu", "varlık" ve "özü itibarıyla", üç sözcük olup her birinin anlamı diğerinin anlamından farklıdır. Buna göre İbn Sînâ'nın bu konudaki sözü çelişkili ve tutarsızdır. İyisi mi felsefe yapmanın ve temelsiz zorlamaların yerine şu hadise sarılalım:

إذا بلغ الكلام إلى الله فأمسكوا

Yani, söz Yüce Yaratıcı'nın Zat'ına uzatıldığında orada susmayı tercih edin ve dudaklarınızı mühürleyin.

Üçüncü Çelişki: İbn Sînâ'nın eserlerinde özü itibarıyla zorunlu varlığı her yönden zorunlu varlık olarak nitelendiren bir cümle vardır. Elbette başka filozoflar da bu cümlenin içeriğini kabul etmiş ve vurgulamışlardır. Şehristânî bu cümleyi tartışma konusu yapmış ve çelişkili olarak nitelendirmiştir. Şehristânî'nin sözünün esası İbn Sînâ'nın özü itibarıyla zorunlu varlığı bütün yönlerden zorunlu varlık sayması ve onun için delil getirmeye çalışmasıdır. İmdi soru şudur: Eğer Allah'ın gerçek ve aklî ve başka türden hiçbir yönü yoksa, niçin İbn Sînâ bu iddiayı ispatlamak için burhan getirmeye çalışmış ve kendini bu yolda sıkıntı ve zahmete atmıştır. İbn Sînâ'nın bu konudaki durumu Allah'ın cüzleri ve sınırları olmadığını burhan ile ispatlayan, sonra da Allah'ın bütün cüzler ve sınırlar itibarıyla zorunlu varlık olduğuna dair delil getiren kimsenin durumu gibidir. Şehristânî, *Musâra'atu'l-Felâsife*'sinin ikinci meselesinde İbn Sînâ'nın sözlerine başka eleştiriler de yöneltir. Ancak sözü uzatmamak için bu eleştirilere yer vermiyoruz.

Üçüncü Mesele

Şehristânî *Musâra'atu'l-Felâsife* kitabının üçüncü meselesinde İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ın birliği hakkındaki sözlerini ele alır ve onların birbiriyle çelişkili olduğunu iddia eder. Ona göre Şeyhu'r-Reis'in sözünde ortaya çıkan çelişkiler sırasıyla şöyledir:

Birinci Çelişki: İbn Sînâ kendi eserlerinde vurgulu şekilde der ki: Zorunlu Varlık asla birden fazla şey hakkında kullanılmaz. Ancak bu büyük filozof eserlerinin bir başka yerinde zorunlu varlık türünün Zorunlu Varlık'ın kendi zatı dışında bir başka şey için söz konusu olmadığını iddia etmiştir. Burada sorulacak soru şudur: "Tür" kelimesi mantıkçıların ıstılahına göre ancak birden fazla şey hakkında kullanılır. İmdi eğer bir kimse mantığa önem verse "tür" kelimesini Zorunlu Varlık hakkında nasıl kullanır, hâlbuki Zorunlu Varlık'ın hiçbir şekilde ortağı yoktur?

İkinci Çelişki: İbn Sînâ pek çok eserinde Zorunlu Varlık'ın birliğini ele almış ve birlik yönlerinin her biri hakkında ayrıntılı olarak konuşmuştur. Bu büyük filozof Zorunlu Varlık'ın varlığının tamlığı yönünden bir olduğunu söylemiştir. Yani varlığının tamlığı, bir olmanın gereğidir. Hakk Teâlâ nicel bölünmeyi kabul etmeme yönünden de birdir. Hakk'ın pâk Zat'ı bilfiil cüzlere bölünmemek yönünden de birdir. Yüce Zorunlu Varlık aklî cüzlere, yani cins ve cüzlere de bölünmez. Bir başka deyişle, Zorunlu Varlık bütün yön ve

bakımlardan birdir. Şehristânî İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ı yedi yönden bir saydığını söyler. O tam da bu noktada eleştirisini ortaya koyar: Bütün yönlerden bir olan şeyin çeşitli yönlerinin ve bakımlarının olmaması gerekir. Bir başka deyişle mutlak bir, hiçbir yönden çokluğu olmayan şeydir. Buna göre İbn Sînâ'nın Allah'ın farklı yönlerden bir olduğunu ifade eden birinci sözü, mutlak birin hiçbir şekilde çokluk içermediğini dile getiren ikinci sözü ile uyumlu ve bağdaşır değildir.[194] Bu da çelişki olarak nitelendirilebilecek bir şeydir. *Musâra'atu'l-Felâsife*'nin müellifi bu kitabın üçüncü meselesinde İbn Sînâ'nın sözlerine başka eleştiriler yöneltir, ama biz onlara girmeyeceğiz. Zira bu eleştirilerden pek çoğu lafzî tartışmalarla ilişkilidir ve şimdiye kadar ele aldıklarımızla tamamen benzerdir. Bir başka deyişle, Şehristânî'nin İbn Sînâ'nın sözleriyle ilgili pek çok eleştirisi aynı kaynaktan neşet eder ve lafzî tartışmalar zümresinde yer alır.

Musâra'atu'l-Felâsife'nin dördüncü ve beşinci meselesine de burada yer vermeyeceğiz, zira dördüncü mesele daha ziyade İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'îlere/tikel nesnelere ilişkin bilgisinin keyfiyeti ve biçimi hakkındaki nazariyesi ile ilgilidir ve bu mesele Gazâlî'nin *Tehâfutu'l-Felâsife*'sinde ve daha başka kelam kitaplarında ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Beşinci mesele âlemin hâdisliği ve kadimliği ile ilgilidir ve bu mesele de Gazâlî'nin eserlerinde ve daha başka kelam kitaplarında ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Şehristânî'nin bu iki meseledeki sözleri yeni bir şey içermez ve bu konularda söylediği sözler Şehristânî'den önceki düşünürler tarafından daha ayrıntılı şekilde ortaya konulmuştur. Bu sebeple *Musâra'atu'l-Felâsife* hakkındaki bahsimizi burada sona erdiriyoruz.

194 *Musâra'atu'l-Felâsife*, s. 62.

25

ŞEHRİSTÂNÎ KARŞISINDA TÛS'UN PEHLİVANI

Ebû Hâmid Gazâlî'nin Bağdat Nizamiye Medresesi'nin kültürel atmosferinin etkisi altında felsefî düşünce akımına yöneltmiği sert ve ağır saldırılar üzerinden henüz yarım asır geçmeden Nizamiye'nin bir başka üyesi mücadele sahnesine çıkmış ve filozoflarla savaşa girişmişti. Gazâlî dinî ve mezhebî saiklerle *Tehâfutu'l-Felâsife*'yi kaleme almış ise, Ebû'l-Feth Muhammed bin 'Abdilkerîm Şehristânî de ilmî gurur olarak isimlendirilebilecek bir tür kendini beğenmişlik temelinde *Musâra'atu'l-Felâsife*'yi yazmaya girişmiştir. Elbette Gazâlî'nin sözleri cevapsız kalmamıştır ve İslam âleminin Batı'sında İbn Rüşd *Tehâfutu't-Tehâfut*'u yazmak suretiyle felsefeyi savunmuştur. *Musâra'atu'l-Felâsife* kitabı konusunda da bu serüven gerçekleşmiş ve Hâce Nasîruddîn Tûsî, *Musâri'u'l-Musâri*'i (Yere Sereni Yere Seren) yazarak Şehristânî'nin düşüncelerinin zayıflığını ve temelsizliğini ortaya koymuştur. Yüce makamlı Hâce, *Musâri'u'l-Musâri'* kitabının başında der ki: "Aklî ilimlere ve yakînî ilimlere düşkün olduğum için bu ilim dalının âlimlerinin kitaplarını okuyup inceledim ve hikmet ehlinin düşüncelerinden faydalandım. Okuyup incelediğim kitaplar arasında *el-Musâra'ât* (Güreşler) veya *Musâra'atu'l-Felâsife* adlı ve Şeyh Tâcuddîn Ebû'l-Feth Muhammed bin 'Abdilkerîm Şehristânî tarafından yazılmış bir kitap gördüm. O, bu kitapta birkaç felsefî meselede İbn Sînâ ile mücadeleye giriştiğini ve nazariyelerini reddettiğini iddia etmektedir.

Bu iddia o kitaba daha dikkatli bakmama ve konuları üzerinde düşünmeme sebep oldu. Ancak kitabı ele alıp incelediğimde konularının zayıf ve saçma olduğunu, bir dizi vehmî ve cedelî öncüle dayandığını gördüm. Şehristânî'nin bu kitaptaki sözleri âlimlerin uzak durduğu ve edepli kimselerin asla kullanmadığı türdendir. Bu sözleri söylemek, sadece intikam almak ve kin gütmek isteyen kimselerin harcıdır."

Hâce Nasîruddîn Tûsî burada şunu da ilave eder: "Şehristânî'nin *Musâra'atu'l-Felâsife* kitabındaki tavrını bu şekilde gördüğümüz için onun hatalarını ve yanılgılarını açığa çıkarmak istedik. Ancak bu işte İbn Sînâ'ya yardım etmek gibi bir amacımız yoktur." Hâce Nasîruddîn Tûsî'nin bu ifadeyle kastettiği, İbn Sînâ'nın nazarî ve felsefî düşünceleri itibarıyla bizim gibilerin yardımına ihtiyacı yoktur, zira o sağlam temellere dayanarak konuşan büyük bir filozof ve düşünürdür.

Önceki bölümde Şehristânî'nin İbn Sînâ'nın sözlerine yönelttiği eleştirileri tanımış olduk. Onun eleştirilerinden biri İbn Sînâ'nın varlık bölümlemesini kapsamlı bir bölümleme olarak görmemesi ve şu soruyu sormasıdır: Cevher ve araz, mutlak varlık olmak bakımından mı varlığın bölümleridir, yoksa mümkün varlığın mı bölümleridir?

Kastedilen birinci seçenek ise, Zorunlu Varlık cevher kategorisinde yer alacaktır, cevher ise özü itibarıyla zorunlu ve özü itibarıyla mümkün olmak üzere ikiye ayrılabilir. Hâce Nasîruddîn Tûsî bu soruya cevaben der ki: Mutlak varlık, mutlak olmak bakımından bölünemez, zira bir şey kendisi olmak [ve bir bütünlük arz etmek] yönünden kendisinden farklı iki ayrı kısma bölünemez. Bir başka deyişle, varlık kendisi hakkında mutlaklık yönü dikkate alınmadığı ve her türlü kayıt ve şart olmaksızın düşünüldüğü takdirde bölünebilir. Bu demek oluyor ki mutlak varlık, mutlaklık kaydı ile, bölünemez; ama mutlaklık ve mukayyetlik olmaksızın salt varlık bölünebilir. Bölünme niteliğinin anlamı, kayıtsız ve şartsız olarak bir kavramın dikkate alınmasıdır, bu kavram da kayıtsız ve şartsız olduğu için her türlü kayıt ve şartla birleşebilir. Ayrıca şu husus da gözden kaçırılmamalıdır: Varlığın cevher ve araza bölünmesi varlıkta mümkünlüğün dikkate alınmasına bağlı değildir. Zira böyle olsaydı, cevher ve arazın mümkün olduğunu ispatlamak için delil ve burhana ihtiyaç duyardık.

Hâce Nasîruddîn Tûsî burada sözü uzatmıştır ve birkaç yolla Şehristânî'nin eleştirilerine cevap vermiştir. Ancak Hâce Nasîruddîn Tûsî'nin cevabını şu şekilde özetleyebiliriz: Cevher; bir konuda bulunmayan varlık olarak tanımlanmaktadır. İmdi bu tanımda "varlık" ve "konuda olmak" üzere iki unsur vardır, dolayısıyla kaçınılmaz şekilde Zorunlu Varlık da onun kapsamı içinde yer alacaktır. Zira Zorunlu Varlık da hem varlıktır, hem de konuda bulunmaz. Elbette

Hakk Teâlâ'ya cevher demek, ilâhî isimlerin ve sıfatların ancak nassla belirlenmiş (*tevkîfî*) olması sebebiyle caiz değildir, ama anlam yönünden Hakk'ın hem var olduğu hem de konuda bulunmadığı gerçeği ile ilgili olarak bir şüphe yoktur. Ama cevherin tanımında sadece bir nitelik dikkate alınırsa -ki o da konuda bulunmamaktır-, bu niteliğin cevherin mutlak mânâda var olmasını gerektirmeyeceği, bilakis cevherin bir mahiyet olarak ne zaman dış dünyada var olsa, bir konuda bulunmayacağı anlamını gerektireceği ifade edilmelidir. Bu aynı ölçüt ve kuralla araz hakkında da hükmedilebilir.

Şehristânî, Musâra'atu'l-Felâsife'nin ilk meselesinde İbn Sînâ'nın sözleriyle ilgili olarak pek çok tartışma yapmış ve Hâce Nasîruddîn Tûsî onların hepsine cevap vermiştir. Biz bu tartışmalardan ve Tûsî'nin onlara verdiği cevaptan sarf-ı nazar ediyoruz.

Şehristânî kitabının ikinci meselesinde İbn Sînâ'nın sözlerini çelişkili göstermeye çalışır. Onun İbn Sînâ'nın sözlerinde çelişki gördüğü bağlamlardan biri, İbn Sînâ'nın, Zorunlu varlık, özü itibarıyla ve başkası sebebiyle zorunlu olmak üzere ikiye ayrılır, demesi, yine bir başka yerde, iki Zorunlu Varlık'ın zorunlu varlık olmakta birbiriyle ortak olması mümkün değildir, demesidir.

Hâce Nasîruddîn Tûsî bu eleştiriye şöyle cevap verir: İbn Sînâ'nın bu iki ifadesinin çelişkili sayılabilmesi için iki ifadede aynı şartın bulunması gerekir. Ancak ikinci ifadede birinci ifadede bulunmayan bir şart görülmektedir. İkinci cümlede dikkati çeken şart, zorunlu varlığın iki şeye eşit şekilde yüklenmesidir. Zira zorunlu varlık olmak iki konuda cins veya lâzım-ı âmm/genel ayrılmaz araz olarak zikredilirse, bu, zorunlu varlık olmanın iki şey hakkında eşit şekilde kullanıldığı anlamına gelir. Oysa birinci ifadede böyle bir şart görülmemektedir ve zorunlu varlık olmak, özü itibarıyla zorunlu ve bir başkası sebebiyle zorunlu hakkında eşit şekilde değil, farklı dereceli (*teşkîk*) şekilde kullanılmıştır. Bizim burada amacımız Şehristânî'nin bütün eleştirilerine ve tartışmalarına Hâce Nasîruddîn Tûsî'nin verdiği bütün cevapları ortaya koymak değildir, zira bu iş bu bölümün kapsamı dışındadır ve çok yer gerektirir. Burada zikrettiğimiz şeyler Hâce Nasîruddîn Tûsî'nin *Musâra'atu'l-Felâsife*'nin birinci ve ikinci meselesinde Şehristânî'nin tartışmalarına cevap verdiğine dair kısa ve özet örneklerdir.

Önceki bölümde Şehristânî'nin sadece birinci, ikinci ve üçüncü meseledeki tartışmalarına işaret ettiğimiz için burada Hâce Tûsî'nin üçüncü meseledeki tartışmalara dair cevaplarından bir örnek sunmamız, sonrasında diğer meseleleri ele almamız uygun olacaktır.

Zorunlu Varlık'ın birliği hakkında olan üçüncü meselede Şehristânî, İbn Sînâ'nın bazı konulardaki sözlerini çelişkili görür. İbn Sînâ bir yerde zorunlu

varlık asla birden fazla şey hakkında kullanılmaz demiş, ancak aynı filozof bir başka yerde zorunlu varlık türü Zorunlu Varlık'ın kendisi dışında başka bir şey için söz konusu değildir, demiştir. Şehristânî der ki: Tür, mantıkta ancak birden fazla şey hakkında kullanılır, ama İbn Sînâ tür kelimesini Zorunlu Varlık hakkında kullanmıştır. Zorunlu Varlık'ın hiçbir şekilde ortağı olmadığı dikkate alınacak olursa, tür kelimesinin Zorunlu Varlık hakkında kullanılması bir çelişkidir. Buna Hâce Nasîruddîn Tûsî *şöyle cevap verir: İbn Sînâ'nın sözünde hiçbir çelişki yoktur ve Şehristânî'nin bu konudaki iddiası temelsizdir, zira tür kavram itibarıyla birden fazla şey hakkında kullanılır, ama bazı konularda varlık yönünden yüklenebileceği sadece tek bir şey vardır.*[195] Buna göre İbn Sînâ'nın sözlerinde çelişki yoktur ve Şehristânî İbn Sînâ'nın sözünü doğru anlayamamıştır.

Hâce Nasîruddîn Tûsî'nin bazı konulardaki üslup ve tonu kabadır ve Şehristânî'ye nispetle bir tür tahkir ve küçümseme içerir. Elbette bunun sebebi Şehristânî'nin de bazı konularda İbn Sînâ'ya saygısızlık yapması ve sözlerinde edep sınırlarının dışına çıkmasıdır. Hâce Nasîruddîn Tûsî sadece Şehristânî'nin İbn Sînâ'nın sözleriyle ilgili eleştiri ve tartışmalarını halledip yanlışlığını ortaya koymakla kalmamış, bilakis İmâm Fahreddîn Râzî'nin de karşısına dikilip İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerini bertaraf etmiştir.

Nasîruddîn Tûsî'nin kendi Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât'ı ve Fahreddîn Râzî ile çatışması konusunda ilerleyen bölümlerde müstakilen bahsedeceğiz. Elbette Fahreddîn Râzî'nin *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*'ında İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştiriler Şehristânî'nin *Musâra'atu'l-Felâsife* kitabında zikrettiği eleştiri ve problemlerden farklıdır. Şehristânî'nin eleştirileri daha ziyade cedel yönüne sahiptir ve genelde lafzî tartışmalardır. Nasîruddîn Tûsî de bazen böylesi eleştirilere ve tartışmalara yönelik reddiye yazdığında kitabına *Musâri'u'l-Musâri'* (Yere Sereni Yere Seren) adını vermiştir. Hâce Nasîruddîn Tûsî'nin bu kitabı telif amacının hakikati ortaya çıkarmak olduğu doğrudur. Bununla birlikte Şehristânî'nin üslubundan gafil değildir ve bir ölçüde rakibin üslubu temelinde rakibine mukabele etmiş ve karşı durmuştur. Şehristânî filozoflara muhalefetinde bir Eş'arî düşünür nokta-i nazarından konuştuğunu açıkça göstermiştir. O, *Nihâyetu'l-İkdâm fî 'İlmi'l-Kelâm* kitabında Ebû'l-Hasen Eş'arî'yi kendi yönteminin şeyhi olarak görmüş ve onun âlemin hâdisliği konusundaki nazariyesini açıklamıştır.[196] Şehristânî pek çok eserinde Eş'arîler'in fikrî konumlarına dayanmış ve onların temel düşüncelerine bağlı kalmıştır.

Eş'arîler'in eserlerini tanıyan kimseler Eş'arî düşünürlerin birkaç meseleye dayandıklarını ve onların kendilerinin temel ilkeleri saydıklarını iyi bilirler.

---

195 *Musâri'u'l-Musâri'*, s. 75-76.

196 *Nihâyetu'l-İkdâm fî 'İlmi'l-Kelâm*, Alfred Guillham, ss. 11-72.

Eş'arîler'in anahtar kavramları olarak isimlendirilebilecek bu ilkeler şunlardan ibarettir:

1) Atomculuk görüşü (*cevher-i ferd, cüz'ü-lâ-yetecezzâ*).
2) Âdet görüşü veya işler arasında sebepliliğin inkârı görüşü.
3) Kesb/kazanma inancı ve insanın sorumluluğunu temellendirmek.
4) Varlıkları Allah'ın mutlak kudret ve iradesine bağlı olan şeylerin, var olmadan önce hiçbir şekilde zorunlu olmadıkları, bilakis caiz/mümkün oldukları görüşü.
5) Allah'ın konuşmasının, kendi içinden bir konuşma (*kelâm-ı nefsî*) olduğu, ses ve harf içermediği görüşü.

Elbette tümelleri inkâr etmek veya isimlendirmenin asliliği -ki Batılı filozofların terminolojisinde ona "nominalizm" denir- de Eş'arîler'in düşünceleri arasında yer alır. Varlık kelimesinin lafzî iştirâki/eşsesliliği görüşü ve sıfatların Zat'a ziyadeliği/eklenti oluşu inancı da bu grubun temel ilkelerindendir. Burada nesnel iyilik ve kötülüğün inkârı ve arazların iki anda aynı halde kalmadığı ilkeleri de gözardı edilmemelidir, zira Eş'arîler bu iki meselede de özel bir tutum sergilemişlerdir. Allah'ın [ahirette] görülmesinin imkânı da bu grubun inandığı ve caiz olduğuna dair deliller getirdikleri meselelerdendir.

Şehristânî Eş'arîler'in fikrî esaslarına alâka göstermenin yanında, bu esaslardan bazılarını net bir şekilde açıklamış ve başkalarından daha iyi ortaya koymuştur. O, Aristo'nun âlemin kadim olduğu görüşünü reddetmiş ve bu âlemin katı ve bölünmez küçük zerrelerden oluştuğuna inanmıştır. Şehristânî'ye göre "cevher-i ferd/atom" denilen bu küçük zerreler Allah tarafından yaratılmıştır ve birbirlerine birleşmelerinden cisimler oluşur. Elbette bu atomların birleşmesi ve ayrılması Allah'ın yönetimi ile gerçekleşir. Şehristânî varlıkların var olmadan önce zorunlu değil, mümkün oldukları görüşünü *Nihâyetu'l-İkdâm fî 'İlmi'l-Kelâm* kitabında ortaya atmış ve bu konuda söz söylemiştir. Ona göre âlem, Allah'ın zorunlu kılması (*îcâb*) ile değil, varlığa getirmesi (*îcâd*) ile var olmuştur [Yani Allah âlemi zorunlu olarak değil, iradesiyle yaratmıştır; Allah'ın âlemi yaratması zorunlu değil, mümkündür. *Mütercim*]. Bir şeyin önceden zorunlu olduğunun inkârı önemli bir felsefî kuraldır ve onunla ilgili olarak "الشيء ما لم يجب لم يوجد [Bir şey zorunlu niteliğini kazanmadıkça var olamaz. *Mütercim*]" denilmiştir. Yani bir şey, illet tarafından zorunlu sınırına ulaştırılmadıkça var olmaz. Şehristânî bir şeyin mümkünlüğünü o şeyin zatî/özsel bir niteliği saymış, varlığını ise arazî bir durum olarak kabul etmiştir. Zatînin ise arazîden daima önce olduğu müsellemdir. O daha sonra âlemin Allah'ın zorunlu kılması ile zorunlu olması ve âlemi Allah'ın varlığa getirmesi ile var olması arasında fark var mıdır, sorusunu sorar. Âlem kendi özünde

mümkün olursa ve bir başkası sayesinde varlık kazanırsa, gerçekte o başkası sebebiyle zorunluluk kazanır. İllet ve malulün veya sebep ve sebeplinin anlamı da bundan başkası değildir, zira malulün zorunluluğu illetin varlığı tarafındandır. Buna göre malul, kendi özü itibarıyla mümkün, kendi illeti itibarıyla da zorunlu olur. Bu esasa dayanarak illetin malule nispetle olan önceliği öz itibarıyladır, her ne kadar ikisi varlıkta eşzamanlı iseler de. Nitekim bu anlam, elin hareketi ile eldeki anahtarın hareketi örneğiyle açıklığa kavuşur. Elin hareketi ve anahtarın hareketi aynı zamandadır ve beraber gerçekleşir, ama elin hareketi olmadığı müddetçe, anahtarın hareketi gerçeklik kazanmaz.

Şehristânî bu soruyu sorduktan sonra cevaba geçer ve der ki: Bir şeyin bir var edicinin (*mûcid*) varlığa getirmesi (*îcâd*) yoluyla var olması, hem lafız hem de anlam bakımından doğru ve uygundur. Ancak bir şeyin bir zorunlu kılıcının (*mûcib*) zorunlu kılması (*îcâb*) ile zorunlu olması doğru ve uygun değildir, zira mümkün anlamından anlaşılan, bir şeyin varlık kazanabilmesi ve yok kalabilmesidir. Ancak zorunlunun mümkünlüğü ve imkânsızın mümkünlüğü hiçbir şekilde mümkünün anlamına dâhil değildir. Bir başka deyişle, zorunluluk ve imkânsızlık, mümkün bir şey olarak isimlendirilemez, bilakis mümkün olarak isimlendirilen bir şeyin varlığı veya yokluğudur. Buna göre mümkünün, müreccihin/kendisinin varlığını tercih edicinin varlığından sonra elde ettiği şey zorunluluk değil, varlıktır. Elbette bir şey varlık kazandıktan sonra sebebini dikkate almamız itibarıyla zorunluluğun konusu (*ma'rûz-ı vucûb*) olabilir. Buna göre bir şeyin varlığa getirme aracılığıyla var olduğu ve sonra kendisine zorunluluğun iliştiği söylenebilir. Bu yüzden varlığa getiriciye nispet edilen şey onun zorunluluğu değil, varlığıdır. Bu da onun mümkün zorunlu olması yönünden değil, mümkün varlık olması yönündendir. Şehristânî bu meseleyi ortaya koyduktan sonra şöyle devam eder: Burada gündeme getirdiğimiz şey, riayet edilmesi gereken ince bir inceliktir.[197] Şehristânî'nin sözüne dikkat edilirse, önemli bir felsefî meselede lafızların tuzağına düştüğü ve kelimelerin kayıt ve bağından kurtulamadığı açıkça görülecektir. O, mümkün varlık (*mumkinu'l-vucûd*) kelimesini mümkün zorunlu (*mumkinu'l-vucûb*) kelimesi mukabilinde kullanmakta ve bu iki kelime arasındaki farkı açıklığa kavuşturmak istemektedir. Gelgelelim felsefî bir bahis, kelimelerin örfî anlamları üzerine bina edilmemiştir ve kendine has esaslı ilkelere sahiptir. Felsefî ilkeler üzerinde düşündüğümüzde varlığı mümkün olan bir şeyin, bir illet tarafından zorunluluk sınırına ulaştırılmadığı müddetçe varlık kazanamayacağını, zira varlık ile yokluk arasındaki eşitlik sınırından çıkmanın öncelikle gerçekleşmeyeceğini anlarız. Bir mümkün şeyi varlık ile yokluk arasındaki eşitlik sınırından çıkaran, zorunluluktur. Bu mesele felsefî kitaplarda detaylı şekilde ele alınmıştır ve burada tekrarına lüzum yoktur.

197 *Nihâyetu'l-İkdâm fî 'İlmi'l-Kelâm*, s. 21.

Şehristânî *Nihâyetu'l-İkdâm* kitabının bir başka yerinde, Hakk'ın faillik yönünün ve keyfiyetinin bilinemez olduğunu söyler ve aklın bu vadide şaşırıp kaybolduğuna inanır. O şöyle der: Pek çok zaman bu meselede hocam Ebû'l-Kâsım Süleyman bin Nâsır Ensârî'ye müracaat ederdim ve işin hakikatini ondan sorardım. Ancak bu büyük üstat, bu meseleyi anlamak aklın gücünün dışındadır ve insanın anlayışı onun hakikatine ulaşamaz sözünden başka bir şey demezdi.[198]

Şehristânî, Allah'ın konuşması konusunda Eş'arîler'in üslubu ve yöntemiyle konuşur ve konuşmanın hakikatini, kendi içinde konuşma (*kelâm-ı nefsî*) olarak görür. O konuşma konusunda filozofların ve kelamcıların görüş ve inançlarını aktardıktan sonra, Ebû'l-Hasen Eş'arî'nin nazariyesine dikkat kesilir ve der ki: Konuşmak, insanın zihni ve konuşanın özü ile kaim olan ve varlığı onlara bağlı olan anlamdan ibarettir. Bir başka deyişle, konuşmak harfler ve sesler değildir; bilakis konuşmanın hakikati, akleden kimsenin kendisinde idrak ettiği sözdür. Eş'arîler'in görüşüne göre, konuşmanın harf ve seslerden oluşan şeye denilmesi mecazîdir ve bir insan bu kullanımı hakikî sayarsa, konuşma isminin nefiste/zihinde olan şey hakkında kullanımının ve harf ve seslerden oluşan şey hakkında kullanımının lafzî iştirak yoluyla olduğunun söylenmesi gerekir. Bu demektir ki bu iki anlam arasında birleştirici bir ölçü yoktur.

Eş'arîler düşünürler kendi içinde konuşmayı şöyle açıklarlar: Akıllı kimse kendi zihnine müracaat ettiğinde ve zihnini araştırdığında kendinde, farklı suretleri olan bir konuşma bulur. Bu konuşma bazen gördüğü veya işittiği şeylere ilişkin haberler şeklindedir. Bazen de bu konuşma, varsayılan kimselere emir ve yasak ya da vaad/mükafaat veya vaîd/tehdit olarak görünen kendi kendine konuşma şeklinde olur. Elbette bazen bu konuşmanın sözde kesinlik veya düşüncede şüphe olarak ortaya çıkan bir tür aklî konuşma olması da mümkündür. Kendi içinde konuşma taraftarlarına göre her sanatkâr sanatını dışarıya çıkarmadan önce o sanatından beklentisi ve amacı hakkında kendi kendine konuşur ve sonra, işini yaparken yapım aletleri, araçları ve malzemeleri ile bir tür sohbet eder. Şehristânî'ye göre böyle anlamları inkâr eden kimse, gerçekte zorunlu bir işi inkâr etmiştir ve sofistlerin yoluna girmiştir. Onun fikrine göre şaşkınlığa sebep olan şey, insanın kendi zihnini her türlü anlamdan boşaltması, ama asla kendi kendini, kendi kendiyle konuşmaktan boşaltamamasıdır. Öyle ki insan hatta uykudayken dahi pek çok şey görür ve onlarla sohbet eder.[199]

Modern dilbilimcilerin eserlerinde söyledikleri, Eş'arîler'in kendi içinde konuşma hakkında söyledikleriyle yakın ve uyumludur. Bazı dilbilimciler

---

198 *A.g.e.*, s. 38.

199 *Nihâyetu'l-İkdâm*, s. 321.

"diyalog"u/çift taraflı konuşmayı, konuşulan dilin doğal şekli olarak telakki eder, ancak bazı psikolojik araştırmalar "monolog"un/tek taraflı konuşmanın, konuşmanın daha yüksek ve karmaşık şekli olduğunu ve tarihin daha sonraki dönemlerine ait olduğunu göstermektedir. Bazı modern dilbilimcilerine göre, içsel konuşma/kendi kendine konuşma, dışsal konuşmanın içsel görünümü değildir, bilakis kendine has bir işlevi vardır, ama her halükârda konuşmadır. Yani bu konuşma, kelimelerle bağlantılı bir düşüncedir. Dışsal konuşmada düşünce, kelimelerin kalıbında tecessüm eder, oysa içsel konuşmada kelimeler düşünceyi meydana getirdikten sonra ortadan kaybolurlar. İçsel konuşma, büyük ölçüde saf anlamlarla düşünmektir. O, kelime ve düşünce arasında salınan ve gidip gelen güçlü, hareketli ve kalıcı olmayan bir şeydir. Bazı dilbilimcilerine göre düşünce ve konuşma farklı oluşumsal köklere sahiptir. Bu iki işlev iki farklı ve birbirinden bağımsız süreçte kendi gelişimini sürdürür ve aralarında sabit ve belirli bir ilişki yoktur. Elbette düşünce ve konuşmanın oluşum sürecinde dil-öncesi dönem, düşüncenin gelişimi ve akılcılık öncesi dönem vasıtasıyla, konuşmanın gelişimi ele alınıp incelenebilir.[200]

Bazılarına göre düşünme ve konuşma iki kesişen daire olarak tasvir edilebilir. Bu iki daire birbirlerini kestikleri yerde ortak bir bölümü, işte bu konuşmasal düşünmeyi ve düşünsel konuşmayı oluştururlar. Elbette konuşulmayan düşünce ve akledilir olmayan konuşma da vardır. Düşünme ve konuşma arasında başından itibaren bir bağlantı yoktur, bilakis bu düşünme ve konuşmanın gelişimi sürecinde bu bağlantı şekillenir, dönüşür ve olgunlaşır. Deney, okul öncesi çocukların nesnelerin isimlerini nitelikleri yardımıyla temellendirdiklerini göstermiştir. Bir hayvan boynuzları olduğu için inek olarak isimlendirilmiştir. Bir köylü hakkında şöyle bir hikâye anlatılır: Bilim adamlarının yıldızların ince ölçüsünü hesaplamalarına şaşırmaz, isimlerini nasıl belirlediklerine şaşırır.[201] Nasıl ki cansız maddenin bilinçsizliği ile hissetme arasında bir tür dönüşüm ve mutasyon varsa, hissetme ile düşünme arasında da bir tür dönüşüm vardır.

---

200 Vygotsky, *Endîşe ve Zebân*, Farsçaya çvr. Dr. Habîbullah Kâsımzâde, ss. 76-196.

201 *A.g.e.*, ss. 83-84.

26

EŞ'ARÎ KESB TEORİSİ

Kesb meselesi de Eş'arîler'in gözünde özel bir yeri olan ve pek çok Eş'arî düşünürün kabul ettiği meselelerden biridir. Şehristânî bazı eserlerinde bu meseleyi ele almış ve bu konuda söz söylemiştir.

Kelam ilmi tarihine aşinalığı olan kimseler bu meselenin Eş'arîler arasında farklı şekillerde ortaya konulduğunu ve bu konuda şahısların nazariyelerinin de aynı olmadığını bilirler. Eş'arîler arasında Kadı Ebûbekir Bâkıllânî bu konuya başkalarından daha fazla eğilmiş ve ona bir düzen kazandırmış düşünürlerdendir. Bu yüzden Şehristânî, bu konuda Bâkıllânî'nin nazariyesine çok önem vermiş ve izah getirmiştir. Kesb meselesi, cebr/determinizm ve ihtiyar/özgür seçim konusundaki şüpheyi bertaraf etmeye dönük bir çabadır.

Bazıları bu âlemin ve ondaki her şeyin Hakk Teâlâ'nın kudret elinde olduğunu ve Allah dışında hiçbir yaratıcı ve tesir edicinin olmadığına inanır. Bu inanç karşısında diğer bazı kimseler de bazı varlıkların Hakk Teâlâ'dan başka birinden sudur ettiğini ifade ederler, ama bu sudur, o başkasının sonunda Hakk'ın kudretine mensup olması ve dayanması şartına bağlıdır. Bu iki nazariyenin bağlı kalınması zor sonuçlar doğurduğu açıktır. Bilinmelidir ki bu âlem ve içindekiler mümkün varlık olarak bilinir. Mümkünün özü itibarıyla ne var ne de yok olduğu müsellemdir. Buna göre var olan her mümkünün bir zorunlu varlıkla ilişkili olması ve ona dayanması gerekir. Bu görüşe göre zorunlu ile mümkün arasında vasıta olan şey hazırlayıcılar kategorisinde yer alır. Hazırlayıcı ise varlığa getirici olarak görülmemelidir.

Bu söylenilenler ışığında bahsin temel konusu ve anlaşmazlık noktası aydınlığa kavuşturulabilir. Kesb konusundaki anlaşmazlık noktası şudur: Acaba insanın kudreti gibi hâdis bir kudret, insanın kendi fiillerinin kaynağı olabilir mi? Bazı Eş'arîler insanın kudreti gibi bir hâdis kudret insanın fiillerinin kaynağı olamaz, zira insanın kudreti kendi fiillerinin varlığının kaynağı olursa, bu durum insanın kudretinin, diğer varlıkların varlığının da kaynağı olması sonucunu getirir, bunun sebebi de varlığın tek bir anlama sahip olması ve bütün varlıkları aynı şekilde kapsamasıdır. Bir başka deyişle, insanın kudretinin tek bir şeyi dahi varlığa getirme yetkisi olsa, geri kalan bütün diğer şeyleri de varlığa getirme yetkisine sahip olması gerekir. Oysa açık şekilde biliyoruz ki insanın kudreti cevherler ve pek çok araz gibi kimi varlıkları varlığa getirme yetkisine sahip değildir. O hâlde insanın kudretinin tek bir varlığı dahi varlığa getirme yetkisi yoktur.

Burada bir varlığı varlığa getirme yetkisinin diğer bütün varlıkları varlığa getirme yetkisini gerektirmeyeceği söylenebilir, zira bir varlığı varlığa getirme yetkisi bir diğer varlığı varlığa getirme yetkisinden başkadır. O hâlde insan kendi fiilini varlığa getirirse bu, diğer bütün varlıkları da varlığa getirmesini gerektirmez. Bu itiraza cevap olarak, eğer bu söz varlık hakkında doğru ve geçerliyse, kudret hakkında da doğru ve geçerlidir denilmiştir. Yani bir şey bir kudretin sınırları içinde (*makdûr*) ise, bu durum söz konusu şeyin bir başka kudretin de sınırları içinde olmasını gerektirmez. Örneğin kalemi kâğıdın üzerinde hareket ettirmek Zeyd şahsının kudretinin sınırları içindeyse, bu aynı fiilin Amr'ın da kudretinin sınırları içinde olacağı anlamına gelmez. Bunun delili kudretin de tıpkı varlık gibi tek bir hakikate sahip olmasıdır. Bir başka deyişle, nasıl ki bir şeyin bir kudrete nispetle güç yetirilebilir olması o şeyin başka kudretler için de güç yetirilebilir olmasını gerektiriyor ise, bir varlığı varlığa getirme yetkisi diğer varlıkları varlığa getirme yetkisini de gerektirir. Buna göre eğer insan kendi fiilini varlığa getirebilirse, her türlü diğer varlıkları de varlığa getirebilir. Burada söylenebilecek tek şey fiili yapma yetkisinin kudretin hakikatine tâbi olmayıp bilakis çeşitli konum ve şartlara göre farklılaşmasıdır. Bu yüzden kudretin, varlığı varlığa getirme yetkisine sahipken aynı kudretin yok olanı geri getirme yetkisine sahip olmadığı söylenilebilir. Yok olanı geri getirmek gerçekte bir tür varlığa getirmek olmakla birlikte, bu söz bilgi ve bilgisizlik hakkında da geçerlidir. Daha açık bir ifadeyle, insanın kudreti bilgi kazanma yetkisine sahiptir, ama aynı kudret o bilgiden habersiz olma yetkisine sahip değildir.

Şehristânî bu konuda sözü uzatmış, pek çok görüşü çürütmüş ve pek çok görüşü tasdik etmiştir. O çeşitli görüşleri aktardıktan sonra der ki: Şeyhimiz Ebû'l-Hasen Eş'arî insan kudretinin fiili varlığa getirme yetkisine sahip olmadığını söylediği gibi, fiilin niteliklerinden birini varlığa getirme yetkisine de

sahip olmadığını belirtir. Elbette Kadı Ebûbekir Bâkıllânî insan kudretine bir tür tesir nispet eder. Ancak o da bu etkiyi fiili varlığa getirme olarak bilmez. O bu konunun başında der ki insan kendi kendine müracaat ederse, titreme hastası bir kimsenin elinin hareketinin, özgür seçim gücüne sahip kimsenin elinin hareketinden farklı olduğunu, bu iki hareket arasındaki farklılığın hareket olmak bakımından hareketle ilintili olmadığını, zira hareket olmak bakımından ikisinin aynı olduğunu anlar. Buna göre bu iki hareket arasındaki fark, harekete ilave ve onun dışında bir şeyle ilişkilidir. Bu ilave başka şey, iki hareketten birinin güç yetirilen ve istenilen iken diğerinin güç yetirilemeyen ve istenilmeyen olmasıdır. İmdi bu iki hareketten biri güç yetirilen ve istenilen ise şöyle söylenilmelidir: Bu hareket, kudretin kendisine iliştiği şeydir ve burada bu kudretin hareket üzerindeki tesiri/etkisi, varlık üzerindeki etki midir, yoksa varlığın niteliklerinden biri üzerindeki etki midir? İnsanın kudretinin etkisinin hareketin varlığa gelmesi üzerinde olmasının imkânsız olduğu müsellemdir, zira insanın kudretinin etkisi hareketin varlığa gelmesi üzerinde olsaydı, insanın varlığı başka her varlığın varlığa gelmesinde de etkili olurdu. Oysa insanın kudreti cevherleri ve pek çok arazı varlığa getirmede etkisizdir. Buna göre insanın kudretinin etkisi varlığa eklenti bir hâl olan bir başka nitelikle ilintilidir.

Burada anlatılanlar Kadı Ebûbekir Bâkıllânî'nin kesb meselesindeki görüşünün özetidir. Ancak Bâkıllânî'nin bazı taraftarlarının itiraz edip şöyle dediğini hatırlatalım: Bu büyük kelamcının kesb konusunda ortaya koyduğu görüş, bilinmez bir şeydir. Zira onun varlığa eklenti hâl dediği şeyin ne olduğunu bilmiyoruz. Varlığa eklenti hâlin burada ne adı var, ne de anlamı. Bâkıllânî bu kimselere şöyle cevap verir: Varlığa eklenti hâl olarak isimlendirdiğimiz şey bilinen bir şeydir ve onda bir kapalılık yoktur. Ona özel bir ad koymamış olmamız onun hakikatine bir zarar vermez. Bunun delili şu ki bir fiil çeşitli yönlere ve aklî bakımlara sahiptir ve yön ve bakımlardan her biri kendisinde etkili olduğu bir sıfata nispet edilebilir. Örneğin fiilin gerçekleşmesi kudretin eserlerindendir. Ama fiilin mümkün olan baze şeylerle belirlenip özelleşmesi iradenin eserlerindendir. Benzer şekilde fiilin gerçekleşmesi ve sağlamlığı da ilmin/bilginin eserlerindendir. Ebûbekir Bâkıllânî der ki: Düşmanımız varlığa eklenti hali itiraf etmiş ve örneğin yer kaplamanın ve arazları alıp kabul etmenin ve yüklenmenin cevherin varlığına eklenti sıfat ve hallerden olduğunu kabul etmiştir. Bu tür nitelikler varlığa eklenti hallerden ve itibarlardan ise, akledilir ve anlaşılır şeyler kategorisinde yer almakla birlikte kudretin kendisine iliştiği şey olmaz. İmdi eğer hasmımız varlığa eklenti sıfat ve halleri kabul ederse ve bu hallerin akledilir olmakla beraber doğrudan şekilde kudretin kendisine iliştiği şey olmadığını biliyorsa, biz de akledilir olmakla beraber kudretin eserlerinden varlığa gelen hallerden bahsediyor iken sözümüzü nasıl olur da kabul etmez?

Bâkıllânî kendi sözü hakkında daha fazla açıklama yapmak için bir örnek getirir ve der ki: Burada kendi türlerine nispetle cins olan veya bireyleri arazlar aracılığıyla birbirinden ayrılan bir hareketi ele alalım. Şüphesiz hareketin kısımları vardır. Hareketin kısımlarından biri yazmaktır. Bir diğeri konuşmaktır. Bir şeyi elle yapmak da bir diğer hareket kısmıdır. Bu kısımlardan her biri de kendi alt sınıflarına ayrılabilir. İmdi elin hareketini yazma ve yapma olmak üzere ikiye ayırırsak, yazma ve yapmanın birbirlerinden ayrı olduğunu ve bu ayrılışlarının, her birinde gerçekleşen bir hâl ile olduğunu, öyle ki eğer o hali gözardı edecek olsak, her iki hareketin de hareket olmak bakımından bir ve ortak olacağını görürüz. Bu söz zorunlu hareket ve seçimli hareket hakkında da geçerlidir ve bu sebeple, seçimli harekette var olan hal, Allah'ın kulu olarak insana nispetle, kesb olarak isimlendirilir. Bu hâl fiil adını da alır ve ondan özel bir isim türer. Örneğin "kalktı" ve "oturdu", kendilerinden "ayağa kalkan/ayakta duran" ve "oturan" isimlerinin türediği insanın seçimli hareketinden bir hali oluşturur. Bu söz "yazdı", "söyledi" ve diğer fiiller hakkında da geçerlidir. Burada bu fiiller Allah'ın emrine uygun olduğunda, taat ve ibadet olur. Allah'ın emrine aykırı gerçekleşirse, günah olur. Burada şimdiye kadar söylediklerimiz ışığında, insandan yazma fiilinin sudurunun, var olması yönünden, Varlığa Getirici'ye ve Yaratıcı'ya muhtaç olduğu, yazma olmak bakımından ise yazıcıya muhtaç olduğu söylenebilir. Elbette Varlığa Getirici kendi zatı ve sıfatı bakımından değişikliği kabul etmez ve fiilin bütün yönlerini bilir. Buna karşılık kesb eden kimse zat ve sıfatında değişir ve fiilin de bütün yönlerini bilmesi şart değildir.[202]

Eş'arîler'e göre fiilin düzgünlüğü ve sağlamlığı varlığa getirmenin şartlarındandır ve varlığa getiren fail, fiilin bütün yönlerini ve bakımlarını bilen kimsedir. Bu yüzden insan kendi fiilini varlığa getiremez. Zira fiilin bütün yönlerini ve bakımlarını bilmek insanın bilgisinin kapsamının dışındadır ve pek çok şey onun için bilinmez ve kapalı kalır. Eş'arîler'in varlığa getirici failin bilgisi hakkında ortaya koyduğu düşünceler özel bir öneme sahiptir, ama Eş'arî düşünürlerin bu görüşe ne ölçüde bağlı kalabilecekleri bilinmemektedir. Bu görüşü ortaya koymak, ilim ve hikmetin öneminin ve varlıkla birlikteliğinin veya paralelliğinin bir göstergesidir. İlim ve hikmete bu denli önem veren birisi, iradenin önceliğinden bahsetmez ve söz ve eylemde anlamsızlığı ve amaçsızlığı (*gozâf*) kabul etmez. Ancak Eş'arî ilke ve esasları tanıyan kimseler bu grubun Hakk Teâlâ'nın irade sıfatını diğer bütün sıfatlardan öncelikli gördüğünü ve bazı konularda anlamsızlığın ve amaçsızlığın mümkün olduğunu kabul ettiklerini net bir şekilde bilirler. Eş'arî düşünürler ve özellikle Kadı Ebûbekir Bâkıllânî kesb meselesinden bahsederken çok önemli iki konuya işaret eder:

202 *Nihâyetu'l-İkdâm*, s. 72-76.

Birinci konu burada işaret edilen ve hakkında, Eş‘arîler’e göre varlığa getiren fail bütün yönleri bilmelidir, dediğimiz konudur.

İkinci konu, varlık meselesinin ve varlığın, kendisine eklenti halden farkının ortaya konulmasıdır. Bu konunun önemini artıran şey, bu kişilerin varlığı tek bir hakikat ve anlama sahip olarak görmeleridir. Ancak şu nokta akılda tutulmalıdır ki Eş‘arî düşünürler bu konuya da bağlı kalmazlar, zira bu konudan vazgeçmezlerse varlığın manevî müşterekliğini inkâr edemezler. Hâlbuki bilindiği kadarıyla bu grubun ileri gelenleri ellerinden geldiği ölçüde varlığın manevî müşterekliğine karşı çıkmış ve varlığın lafzî müşterekliğini desteklemişlerdir. Eş‘arî düşünürler sadece kesb meselesinde varlığın anlamına yönelmemiş ve varlıktan bahsetmemiş, aynı zamanda “Allah’ı görme” meselesinde de varlığa yönelmiş ve varlık burhanından söz etmişlerdir. Onların “Allah’ı görmenin imkânı” meselesinde varlığa yönelmelerinin sebebi, görmenin cisimselliği gerektirmesi ve cisimselliği Allah Teâlâ hakkında imkânsız görmeleridir. Bu yüzden Hakk’ı görmenin imkânsızlık gerektirmeyen bir yolunu ve açıklamasını bulmaya çalışmışlardır. Bu amaca ulaşmak için şöyle demekten başka yol bulamamışlardır: Bir şeyin görülür olmasının delili, cisimselliği değil, var olmasıdır. Buna göre Allah da başka bakımdan değil, var olmak bakımından görülürdür. Elbette varlık burhanının bu konuda öncülleri vardır, ama biz onlara burada yer vermeyeceğiz, zira bir başka yerde onlara işaret etmiştik, dolayısıyla onları burada tekrar etmeye gerek yoktur. Şu kadarını söyleyelim ki Fahreddîn Râzî bu grubun ileri gelenlerinden olmasına rağmen varlık burhanını Hakk’ı görmek konusunda geçersiz ve problemli saymıştır. İmâm Râzî, Nûr(eddîn) Sâbûnî ile Maveraünnehr’de yaptığı bir münazara sırasında varlık burhanını Hakk’ı görmek konusunda eleştirmiştir.

Geçmiş bölümlere baktığımızda Eş‘arîler’in kendi maksatlarını ispatlamak için ne lazımsa ona yöneldiklerini ve bunu kendi inançlarının temellerini güçlendirmek için kullandıklarını görürüz. Bu grubun ileri gelenleri bu yolda o derece ileri gitmişlerdir ki bazı aklî kaidelere inanmışlar ve onları imanî akidelere tâbi kılmışlardır. Bir başka deyişle, Eş‘arî düşünürler aklî kaidelere inanmayı dinî esaslara inanmaya tâbi kılmışlardır. Bu yüzden delilin yanlışlığı o delile dayanan görüşün de yanlışlığını gerektirir şeklinde bir ilke tesis etmişlerdir. Bu ilkenin mantık kurallarına göre doğru olmadığı ve delilin yanlışlığının o delile dayanan görüşün yanlışlığını gerektirmeyeceği açıktır, ancak Eş‘arîler bu ilkeye bağlanmışlar ve yaygınlaştırmışlardır. Bu grup, bazı aklî kaidelere ilgi gösterdiği ve onları kendi ilkelerinin bir parçası yaptığı ölçüde diğer felsefî meselelere düşmanlık yapmış ve onları yabancı ve yanlış saymışlardır.

Hüccetülislam Gazâlî ve Cemâlülislam Şehristânî felsefeye düşmanlıklarını açıkça göstermiş kimselerdendir. Bununla birlikte nerede lazım olmuşsa

aklî kaideleri kendi ilkelerini güçlendirme yolunda kullanmışlardır. Elbette İmâmu'l-Harameyn Cüveynî ve İmâm Muhammed Gazâlî'nin Eş'arîler'in düşünce sahnesine çıkmasıyla beraber bu grubun Ebûbekir Bâkıllânî'den neşet etmiş eskilerin yöntemi yürürlükten kaldırılmış ve artık, delilin yanlışlığı ona dayanan görüşün yanlışlığını gerektirmez olmuştur. Bu esaslı değişimin sebebi Cüveynî ve Gazâlî gibilerin mantığa yönelmesi ve onun kurallarından faydalanmalarıdır. Şehristânî'nin de Gazâlî'nin yolundan gittiği ve mezhebin eskilerinin yolundan ayrıldığı açıktır. Elbette mantığa gösterilen teveccüh ve yöneliş, felsefeye düşman olmaya engel olmadı ve Şehristânî de Gazâlî gibi filozoflara yönelik düşmanlık ve inadını açıkça gösterdi.

Bu bölümün başında Şehristânî'nin filozoflara muhalefetinde daha ziyade lafzî münakaşalar yapmaya ve cedelî yöntemlerden yararlanmaya çalıştığını, ama savunmaya geçtiğinde bir Eş'arî bakış açısıyla konuştuğunu belirtmiştik. Geçmiş sayfalarda onun anahtar Eş'arî kavramları savunma biçimini ele almıştık. Şimdi de Şehristânî'nin diğer Eş'arîler ile beraber ve onlara paralel şekilde savunduğu bir diğer konuya işaret edelim. Bu konu tümellerin inkârı olarak isimlendirebileceğimiz şeydir. Bu mesele eskiden beri ister Doğu'da ister Batı'da olsun düşünürler arasında bir tartışma ve anlaşmazlık konusu olmuştur. Bir grup düşünür tümellerin varlığına inanmış ve onları beşerî bilginin temeli saymış, diğer bir grup ise tümellerin varlığını şiddetle inkâr etmiştir. Tümelin varlığına karşı çıkanlar iki gruba ayrılabilir:

Birinci grup, tümelin sadece dış varlığını değil, zihinsel varlığını da inkâr ederler. Bu kişilere göre tümel, lafız ve ses dışında başka bir yerde ortaya çıkmaz. İkinci grup, tümelin dış varlığını kabul etmez, ama zihinsel varlığını kabul eder.

Şehristânî ikinci gruptadır ve tümelin dış varlığını inkâr eder. O bu meseleyi *Nihâyetu'l-İkdâm* kitabının hâl ile ilgili altıncı kaidesinde gündeme getirir ve kendi görüşünü bu konuda ortaya koyar. Şehristânî *Musâra'atu'l-Felâsife* kitabının ikinci meselesinde de tümelin dış varlığını inkâr eder ve onun sadece zihinde var olduğunu söyler. Ona göre tümel anlamlar hiçbir akıllı kişinin inkâr edemeyeceği işlerdendir, ancak bazı kimseler bu anlamları zihnin tasavvurları/kavramları adı altında zikretmişlerdir. Başkaları da bu anlamlardan akıldaki takdir olarak bahsetmiş ve son olarak bir diğer grup da bu anlamların cümle ve sözcüklerin içeriğini (*medlûl*) oluşturduğuna inanmıştır. Şehristânî tümel hakkında çeşitli görüş ve inançları aktardıktan sonra der ki: Hakikatlerin ve anlamların üç itibarı/yönü vardır:

Birinci itibar, bu anlamların öz itibarıyla kendilerini düşünüp dikkate almamızdır.

İkinci itibar, bu anlamları dış âlemle bağlantılı olarak düşünmemizdir.

Üçüncü itibar, bu anlamları zihin âlemiyle bağlantılı olarak ele almamızdır.[203]

Şehristânî daha sonra şunu ilave eder: Anlamlar dış dünyada var olmak yönünden belirlenmiş ve özelleşmiş olur, zihinde var olmak yönünden tümel, genel ve kapsayıcı olur. Ama zihni ve dış dünyayı göz ardı ederek kendi özü itibarıyla dikkate alırsak, ne tümeldir, ne de tikel, ne geneldir, ne de özel. Şehristânî ne tümel ne de tikel olan bir şeyin hem tümel hem de tikel olabileceğine, sınırlanmamışlığın (*irsâl*) hakikatinin bundan başka bir şey olmadığına dikkat etmemiştir.

203 *Nihâyetu'l-İkdâm*, s. 149.

27

FİLOZOFLARDAN ÇOK AZ ŞEY ÖĞRENDİĞİNİ İDDİA EDEN FİLOZOF

Gazâlî ve Şehristânî'den sonra bir asırdan kısa bir zaman aralığında filozoflara muhalefet bayrağını açan büyük şahsiyet, İmâm Fahreddîn Râzî'dir. Bu düşünür, cedel ve münazara sanatında enteresan ve karmaşık, başkalarının açık gördüğü şeylerde şüphe ve tereddüt yaratmakta çok güçlüdür ve eşi az bulunur. Filozofların eserlerinde yer verdiği fikirlere Fahreddîn Râzî'nin yönelttiği eleştiriler ve şüpheler pek çoktur ve birkaç meseleyle özetlenip sınırlanamaz. Onun eleştirileri nitelik olarak da Gazâlî ve Şehristânî'nin filozoflara yönelttiği eleştirilerden farklıdır. Fahreddîn Râzî filozofların eserlerini çok iyi tanır ve Ebû'l-Berekât Bağdâdî'nin *Kitâbu'l-Mu'teber*'ini de yakından tanıyordu. Bazı derinlikli araştırmacılara göre Fahreddîn Râzî, Ebû'l-Berekât'tan derinden etkilenmiş ve filozoflara muhalefette bu Yahudi asıllı filozofun görüşlerinden faydalanmıştır.

Ebû'l-Berekât künyesiyle ve Evhadu'z-zemân (Zamanın Biriciği) ünvanıyla bilinen Hibetullâh bin Ali bin Melkâ, hicrî 546 yılında vefat etmiştir ve uzun ömrünün bir meyvesi *el-Mu'teber fî'l-Hikme* (Felsefede Geçerli Olan Görüşler) kitabını ardında hatıra bırakmıştır. Ebû'l-Berekât, yalnız bir filozof örneğidir ve İbn Bâcce ile ortak noktalara sahiptir. Ona göre siyasete ve toplumsal olaylara dâhil olmak filozof olmakla bağdaşmaz. Ebû'l-Berekât, kendisini

filozoflara borçlu saymaz ve onlardan pek az şey öğrendiğine inanır. Elbette o filozoflardan pek az öğrendiğini iddia etmekle beraber, felsefe hocası Şeyh Ebû'l-Hasen Sa'îd bin Hibetillâh'ın ders ortamından faydalanmış ve felsefe öğrenmiştir.

Ebû'l-Berekât'ın felsefe öğrenim macerası Şeyh Ebû'l-Hasen Sa'îd bin Hibetillâh'ın yanında başlar. Şöyle ki, bu şeyh Yahudilere felsefe öğretmeme kararı almıştır. Bu sebeple Ebû'l-Berekât, şeyhten kendisine felsefe öğretmesini istediğinde şeyh onun isteğini kabul etmez. Ancak Ebû'l-Berekât ümitsizliğe kapılmaz ve bir çare düşünür. O, evin hizmetçisi ile anlaşır ve ders sırasında evin bodrumunda insanların gözünden saklanır ve hocanın konuşmalarını dinler. Bir müddet böylece devam eder, ta ki bir gün şeyhin öğrencileri arasında bir mesele hakkında pek çok problem ve tartışma çıkar. Bu tartışma uzar ve hiç kimse onun üstesinden gelemez. Bu esnada Ebû'l-Berekât oturumun yapıldığı odaya girer ve şeyhin huzurundan izin alarak o meselenin çözümüne girişir. Şeyh, Ebû'l-Berekât'ın zihninin keskinliğinden ve ilmî gücünden hayrete düşer ve ona hâlinin hakikatini sorar. Ebû'l-Berekât kendi hâlinin hikâyesini şeyhe anlatır ve Yahudi olduğu için şeyhin ders meclisinden alıkonulduğunu ekler. Sa'îd bin Hibetillâh böyle bir istidada ve güce sahip birinin kendisinin dersinde bulunmaktan mahrum kalmaması gerektiğini söyler. Bu zamandan sonra Ebû'l-Berekât, Şeyh Ebû'l-Hasen'in ders meclisine resmi olarak katılır ve onun en yakın öğrencilerinden biri olur.[204] Ebû'l-Berekât'ın ders okuduğu ve felsefî meseleleri hocanın ders ortamından öğrendiği doğrudur, ama o pek çok konuda filozoflara nuhalefet etmiş ve sözlerini eleştirmiştir.

Ebû'l-Berekât'a göre kadim filozoflar, öğretilerinin onları anlayamayacak kimselere ulaşmasından korktukları için sözlü öğretilerle yetinmişlerdir. Bu öğretiler sonraları, temsilî bir dille yazılı şekle geçmiştir. O der ki: Eski filozoflar kendi bilgilerini sözlü olarak iyi insanlara öğrettikleri için, onların bilgisi ehil olmayan kimselere ulaşmadığı gibi, uygunsuz vakitte ve gerektiği şekilden başka bir şekilde iyi insanlara da ulaşamamıştır. Ancak bu bilgiler yazıya geçirildiğinde ve sonrakiler onu açıklayıp detaylandırdıklarında, anlamsız tekrar ve sözü uzatma kapısı açıldı ve fazilet ehlinin sözü cahillerin sözüyle karıştı.[205] Ebû'l-Berekât bu tarz düşünce temelinde kişisel düşünmelerine yönelse ve filozofların eserlerini incelese, büyük yaratma [âlem] kitabına yönelirdi. Yaratma kitabını incelemesi ve kişisel düşünmeleri sebebiyle o kendi kitabını diğer filozofların usul ve yöntemine göre yazmamıştır. Ebû'l-Berekât kitabına *el-Mu'teber fî'l-Hikme* (Felsefe Hakkındaki Düşünmelerin Sonucu) adını vermiş ve bu adı seçerek, kitapta yer verdiği görüşlerin yaratma

---

204 *Kitâbu'l-Mu'teber*, c. 3, s. 236.

205 *Kitâbu'l-Mu'teber*, c. 1, s. 3.

kitabı üzerindeki düşünmelerinin ve kişisel düşünmelerinin ürünü olduğu için özel bir itibara sahip olduğunu göstermek istemiştir. Bu temel üzere o bazı konularda filozoflara muhalefet etmiş ve bazı konularda da görüşlerini diğer filozofların ifadesinden farklı ifadelerle dile getirmiştir.

Ebû'l-Berekât mantık konusunda da kendine has bir yöntem ve üslupla konuşmuş ve mantık kurallarını "Düşüncelerin Kanunları ve Fikirlerin Arûzu" olarak adlandırmıştır. Onun bu ifadede dile getirdiği şeyler mantıkçıların bu konuda ortaya koydukları şeylerle aynıdır, ama görüldüğü gibi Ebû'l-Berekât'ın ifadesi diğer mantıkçıların konu hakkındaki ifadesinden farklıdır. O, mantığın faydası konusunda da diğer mantıkçıların ifadesinden farklı ifadelere yer vermiştir. Ebû'l-Berekât mantığın faydasını zihinleri bilgilerin hakikatlerine götürmek ve düşünceyi her türlü yanlıştan ve sapmadan alıkoymak olarak tanımlar. O mantığa verdiği öneme ve itibara rağmen bu ilmin pek çok kimseye etki etmediğine ve fayda sağlamadığına inanır. *Kitâbu'l-Mu'teber* sahibi, ilksel algılara içgüdüsel (*ğarîzî*) hikmet adını verir ve böylesi algıların insan nefisinde fıtrî şekilde/doğuştan var olduğuna inanır; ancak insan nefsi şu şekilde dört kısma ayrılabilir:

1) İlksel içgüdüye (*ğarîza evveliyye*) sahip olan ve fıtratları her türlü kir ve bulaşıktan temiz olan kimselerin nefisleri.

2) İlksel içgüdüye sahip olan, ama bu içgüdünün kendilerinde kirlenmiş ve bulaşık olduğu kimselerin nefisleri.

3) İlksel içgüdüyü yitirmiş, ama henüz zıddıyla nitelenmemiş kimselerin nefisleri.

4) İlksel içgüdüyü yitirmiş ve zıddıyla nitelenmiş kimselerin nefisleri.

Ebû'l-Berekât'a göre birinci ve dördüncü grup için mantık lazım değildir, çünkü birinci grup ilksel içgüdü ve temiz fıtrat sebebiyle mantığa muhtaç değildir. Dördüncü grup da ilksel içgüdünün zıddıyla nitelenmesi sebebiyle mantıktan faydalanma gücünü kaybetmiştir. Elbette ikinci ve üçüncü grup mantıktan faydalanabilir, ama bu sanat ikinci grup için daha faydalıdır.[206] Ebû'l-Berekât'ın burada söylediğine göre, mantık kuralları genel ve kapsayıcı değildir ve sadece belli sayıdaki insana faydalı ve etkilidir. Ancak bu Yahudi asıllı filozofun sözünü düzgün bir şekilde değerlendirecek olursak onun söylediklerinin mantığın önemini ve saygınlığını zedelemediğini söyleyebiliriz. Ebû'l-Berekât'ın insanî nefisleri dört gruba ayırırken ilk grubu mantığa muhtaç görmediği doğrudur, ancak ilk grup ilksel içgüdüye sahip olduğu ve fıtratları bulaşıklıktan uzak olduğu için Ebû'l-Berekât'ın sözünün anlamı şu olacaktır: Mantık ölçütü, insanın fıtrat ve içgüdüsel hikmet ölçütü olacaktır.

---

206 *Kitâbu'l-Mu'teber*, c. 1, s. 7.

Mantık ölçütü, insanın fıtrat ve içgüdüsel hikmet ölçütü olduğunda, onun kanunları genel ve kapsayıcı olur ve sadece insan fıtratının dışına çıkmış kimseler ondan yararlanamaz. İnsanlık fıtratının dışındaki kimseler, dördüncü grupta tanımlanan kimselerdir. Buna göre Ebû'l-Berekât'ın sözü mantık kurallarının saygınlığına ve önemine halel getirmez.

Ebû'l-Berekât, zatînin/özselin anlamı ve kısımlarından ayrıntılı olarak bahseder ve bu konuda aklî ilimler ehlinin görüşlerini eleştirir. Görünen o ki mantığa reddiye yazan ve zatîyi zatî olmayandan ayırma ölçütünü eleştiren kimseler çoğunlukla Ebû'l-Berekât'ın düşüncelerinin etkisi altında kalmışlardır. İbn Teymiyye bu Yahudi asıllı filozofun yoğun etkisi altında kalan fikirleri ve onun zat/öz ve zatîler/özsel nitelikler meselesine dair görüşleri *er-Redd 'alâ'l-Mantıkiyyîn* kitabında yansımıştır. Ebû'l-Berekât'ın nazariyelerini nakletmek ve aklî ilimler ehline bu konuda yönelttiği eleştirileri incelemek bu özet çalışmanın kapsamı dışındadır. Ama şu kadarını belirtelim ki o burhan konusunun zatîsi ile isagoji konusunun zatîsini ayırt edemediği için pek çok problemle karşı karşıya gelmiş ve onları çözememiştir. Bilinmelidir ki bir insan zatî nitelik ile zatî olmayan nitelik arasındaki fark meselesinde problemle karşı karşıya kalırsa, ister istemez başka meselelerde de problemle karşı karşıya kalacaktır. Ebû'l-Berekât zatî ve zatî olmayan nitelikler arasındaki fark meselesini eleştirel bir gözle ele alan kimselerdendir. Bu yüzden bu meseleden kaynaklanan başka meselelerle ilgili olarak da eleştirel bir bakış sergilemiştir.

O, bir şeyin cevherine dair sorulan soruya verilen cevabı oluşturan mahiyeti açıklarken filozofların pek çok görüş ve inancı ile uyuşmayan düşüncelere yer verir. Bununla birlikte bu Yahudi asıllı filozof sözleri arasında çok önemli bir düşünceye işaret eder ve der ki: Biz bir kişi hakkında "o" zamiri olarak konuştuğumuzda, o kişinin kendisinin "ben" zamiri olarak algıladığı şeyden tamamen farklı bir şeye işaret ederiz. Kişi "ben" zamiri ile kendisine işaret ederken, cisimsellik kaydıyla sınırlanmış olmayan bir varlıktan bahseder; bilakis tasavvur edilen her kayıt, "ben" hakikatinin dışındadır ve "ben" bizzat kayıtsızlık içinde özelleşmiş ve belirlenmiştir. Buna karşılık "o" zamiri, bir dizi durumlar dizisi ile belirlenen cisimsel bir kişidir. Nitekim örneğin ölümlü bir cisme "Bu, falanca kişidir" denilebilir, ama "ben" zamirinin kendisine işaret ettiği şey ölümlü bir cisim değildir. Ebû'l-Berekât der ki: Biz bir kişi hakkında "o" sözcüğü ile konuştuğumuzda, "o"nu tanıdığımız yönden konuşuruz ve o kişi "ben" sözcüğü ile kendisi hakkında konuşurken kendisini tanıması yönünden konuşur. Yine bizim onu tanıma biçimimizin onun kendi kendini algılama şeklinden farklı olduğu da müsellemdir.[207]

---

207 *Kitâbu'l-Mu'teber*, c. 1, ss. 22-30.

Ebû'l-Berekât'ın filozoflarla ve mantıkçılarla ters düştüğü ve onların görüşünü reddettiği konulardan biri, önermelerin yönü (*cihet*) ile maddesi arasındaki farktır. Mantık kurallarıyla tanışıklığı olan kimseler şunu iyi bilir: Yüklemin konuyla olan zorunluluk, mümkünlük veya imkânsızlık itibarıyla olan ilişkisine özü itibarıyla bakıldığında, bu ilişkiye önermenin maddesi (*mâdde-i kaziyye*) adı verilir. Ancak bu ilişkiye kişilerin tasavvurunda var olması bakımından önermenin yönü (*cihet-i kaziyye*) denir. Nitekim Hâce Nasîruddîn Tûsî bu konuda şöyle söyler: Madde; yüklemin konuyla olan zorunluluk, mümkünlük veya imkânsızlık kabilinden olan ilişkisine özü itibarıyla bakıldığında verilen addır. Bazen insanlar o ilişkinin hakikatinin gerçekte olduğu hâl üzere bilgisine sahip olmazlar, bilakis konu ile yüklem arasında o ilişkiden daha genel veya daha özel bir ilişki veya mutlak mânâda o ilişkiye karşıt bir ilişki tasavvur ederler ve kendi tasavvurlarına göre o ilişkiden haber verirler. O hâlde yüklemin konuyla gerçekte olan ilişkisi kişilerin tasavvuruna göre bildirilen ilişkiden başkadır. Buna göre önermelerde yön ve madde bazen aynı, bazen farklı olur. Elbette itibara göre, önermelerde madde ve yön daima iki şey olarak görülür.[208] Burada ifade edilen şey konusunda, bütün mantıkçılar ittifak etmiştir ve hiç kimse ona muhalefet etmemiştir. Ancak işaret edildiği gibi, Ebû'l-Berekât bu nazariyeye muhalefetini bildirmiş ve onu geçersiz bir söz saymıştır. Eğer mantıkçıların madde ve yön hakkında söyledikleri doğru olsaydı, onun bütün varlıklar ve haller hakkında doğru olması gerekirdi. Bir başka deyişle, önermeler konusunda madde ve yön arasındaki farklılık maddenin somut bir şey olması, yönün sadece bilgi ve algıda var olması olsaydı, bu farklılık bütün varlıklar hakkında geçerli olurdu ve âlemdeki varlıkların varlık olmaları itibarıyla bir isimleri, bilinmeleri itibarıyla bir başka isimleri olurdu. Oysa bu söz kabul edilemez ve Aristo da bunu söylememiştir.[209] Elbette Ebû'l-Berekât'ın burada bir problem olarak ortaya attığı şey onun yine düşünürlere muhalefet ettiği bir başka meseleye dayanır.

Sözcüklerin nasıl vaz olunduklarını bilen kimseler, pek çok düşünüre göre sözcüklerin gerçek anlamlar için vaz olunduklarını ve kendisi için sözcüğün vaz edildiği şeyin (*mevdû'un leh*) gerçekte var olduğunu iyi bilirler. Ancak Ebû'l-Berekât *Kitâbu'l-Mu'teber*'inde somut dünyanın varlıkları ile zihnin tasavvur ettiği şeyler arasındaki ilişkiyi ele alır ve düşünce ehlinin bu konudaki bilinen yaygın nazariyesini reddeder. O der ki: İnsan başlangıçta kendi zihninin düşündüğü şeyler ile somut âlemde var olan şeyler arasında bir fark görmez ve bu yüzden Zeyd'in hayaline gerçek Zeyd adını verir ve insanın zihinsel suretini somut insan sayar. Oysa sözcükler gerçekte zihnin tasavvur ettiği şeyler için vaz olunmuştur ve zihnin tasavvur ettiği şeyler yoluyla dış

---

208 *Esâsu'l-İktibâs*, s. 129.

209 *Kitâbu'l-Mu'teber*, c. 1, s. 85.

varlıklara delalet eder. Bu öyle bir noktaya kadardır ki insan uzaktan bir at sureti görecek olur, ama hakikatini idrak edemez ve yanlışlıkla onu eşek sanırsa, ister istemez onun adını kendi tasavvuruna göre seçecektir.[210] Ebû'l-Berekât bu hususun akabinde ilave eder: Örneğin bir kategorik önermede "Zeyd insandır" denildiğinde, bu kendisine Zeyd adı verilen şeyin kendisine insan adı verilen şey olduğu anlamına gelir.[211]

Düşünmenin ilkelerini tanıyan kimseler Ebû'l-Berekât'ın bu konudaki sözünün çürük ve temelsiz olduğunu ve pek çok probleme neden olacağını iyi bilirler. Onun sözüne ilişecek problemlerden biri yüklemeyi inkâr etmektir. Bu Yahudi asıllı filozofa göre sözcükler zihnin tasavvur ettiği şeyler için vaz olunmuştur. Çok açıktır ki sözcükler sadece zihnin tasavvur ettiği şeyler için vaz olunsaydı, yüklemin konuya yüklenmesi imkânsız olur ve önermelerin kapısı kapanırdı. Zira kavramlar birbirinden bağımsızdır ve tasavvurlar zihinde var olmaları yönünden birbirlerine yabancıdır. Zeyd tasavvuru ve insan tasavvuru zihinde var olan iki tasavvur olmak itibarıyla arazda bir diğeridir ve hiçbiri konu veya yüklem olmakta diğerine öncelikli değildir. Ancak bu iki kavram anlam ve içerik bakımından ve dış dünyaya delalet etmek yönünden birbiriyle aynıdır ve Zeyd, insan bireylerinden bir bireydir. Bu temele dayanılarak sözcüklerin anlamlar için vaz olunduğu ve kavramlar âleminin de anlamları ifade etmeleri yönünden birbirleriyle bağlantılı olduğu öne sürülebilir. Bu bağlantıda yükleme kısımları bulunur ve önermeler kapısı açılır. Şüphesiz önermeler kapısının açılmasıyla konuşma ve anlaşma mümkün olur ve diyalog başlar.

Şaşırtıcı olan şu ki Ebû'l-Berekât sözcüklerin zihinsel anlamlar için vaz olunduğu meselesini vurgulamış ve onu pek çok bağlamda gündeme getirmiştir. O *Kitâbu'l-Mu'teber*'in birkaç yerinde bu meseleyi ele almıştır,[212] bu yüzden Ebû'l-Berekât'ın bu konudaki sözüne yönelik bazı eleştirilere işaret edeceğiz. Ama daha temelli problem, bu Yahudi asıllı filozofun bu sözün gerektirdiği sonuçlara bağlı kalmaması ve sonuçta bir tür çelişkiyle karşılaşmasıdır. O bir yerde sözcükleri zihinsel suretler için vaz olunmuş sayar, bir başka yerde ise zihinsel suretlerin hiçbir şekilde intikal edemeyeceğini söyler. Ebû'l-Berekât'ın bu konudaki ifadelerinin bir kısmı şöyledir:

الموجود يقال على وجهين: أحدهما موجود الأعيان والآخر موجود الأذهان وموجود الأعيان يعرف بالإدراك وهو واحد بعينه مشترك لكثير

---

210 *A.g.e.*, c. 1, fasıl 3.

211 *A.g.e.*, s. 13.

212 *Kitâbu'l-Mu'teber*, c. 1, s. 13; c. 3, ss. 22-62.

من المدركين كالشمس، وليس كذلك الموجود فى الأوهام لأن الإنسان الواحد ينفرد بإدراك ما فى ذهنه خاصّة ولا يشاركه إنسان آخر فيه[213]

[İki yönden var olan denir: Birisi somut şeylerde var olan, diğeri zihinde var olandır. Somut gerçeklikte var olan şeyler, algı ile bilinir. Bu varlığın kendisi birdir, ama pek çok algılayıcı için çoktur. Nitekim Güneş bir tanedir, ama onu pek çok kişi algılar. Buna karşılık zihinlerdeki varlık böyle değildir, çünkü bir insan sadece kendisi zihnindeki şeyi algılar ve bir başkası ona bu algıda ortak olamaz. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, Ebû'l-Berekât varlığı somut ve zihinsel olmak üzere ikiye ayrılabilir görmekte ve sonra şöyle demektedir: Somut varlık kendisi bir olmakla beraber pek çok şahıs tarafından algılanabilir. Oysa zihinsel varlık intikal edemez ve sadece ona zihninde sahip olan kimse tarafından algılanabilir. İmdi bu filozofun sözcüklerin kendisi için vaz olunduğu şeyi zihinsel suretler olarak gördüğünü dikkate alırsak, kişiler arasında diyalog ve anlaşma kapısı nasıl açık olacaktır?

Ebû'l-Berekât'ın pek çok filozofun görüşüne aykırı olarak gündeme getirdiği ve bir ölçüde şaşırtıcı görünen bir diğer mesele onun şöyle demesidir: İnsanî nâtık/düşünen nefis, zihinsel suretler aracılığıyla eşyayı/nesneleri bilir; ancak nefsin sureti bilmesi, bir başka suret aracılığıyla gerçekleşir, o suret de tabii ki bir başka suret aracılığıyla bilinir, bu akış böylece devam eder.[214] Bu sözden anlaşılan, Ebû'l-Berekât'ın aracısız/doğrudan bilgiyi inkâr ettiği ve bütün bilgilerin araçla gerçekleştiğini iddia ettiğidir. Elbette bu sözde pek çok filozofun reddettiği bir başka nazariyenin tohumu da vardır. Bu nazariye, bilgi ve algının hakikatinin bir tür bağıntıdan başkası olmadığıdır. Tabii ki Ebû'l-Berekât burada bilgi ve algının hakikatinin bağıntı oluşuna imaen işarette bulunmasına ilave olarak, başka birkaç bağlamda açıkça bilgi ve algının hakikatinin bağıntı olduğunu gündeme getirmiştir. Özetle demiştir ki: Algı, nasıl değerlendirilirse değerlendirilsin, bir şeyi algılayan özne için algılanan şeyle ilişkili olarak gerçekleşen bağıntılı bir haldir.[215] O sonrasında bilginin bağıntının daima bağıntının iki tarafı ile gerçekleştiği ve o iki tarafın birbirine nispetle bağıntılı olduğu hususuna vurguda bulunur. Ebû'l-Berekât *Kitâbu'l-Mu'teber*'in üçüncü cildinde şu meseleyi gündeme getirir ve der ki: İlim/bilmek ve marifet/tanımak, eşyaya nispetle insanın nâtık nefsinde gerçekleşen iki bağıntılı niteliktir.

---

213 *A.g.e.*, c. 3, s. 21.

214 *Kitâbu'l-Mu'teber*, c. 3, s. 13.

215 *Kitâbu'l-Mu'teber*, c. 2, s. 323.

Burada Ebû'l-Berekât'ın sözlerinde ifade edilen anlamın büyük İslam filozoflarının eserlerinde de görüldüğü söylenebilir, zira pek çok büyük filozof bilgiyi bağıntının özünün gerçek niteliği olarak tanımlamışlardır. Ancak Ebû'l-Berekât'ın sözlerinde bilgi, gerçek bir nitelik olarak görülmemiştir. O, bilgi ve algının bağıntı oluşu hakkında konuşmuş, ancak bilginin gerçek bir nitelik olduğu hakkında bir şey söylememiştir. İşte burada İmâm Fahreddîn Râzî'nin bilginin hakikatinin bağıntı olmasına dayanan meşhur nazariyesinde Ebû'l-Berekât Bağdâdî'nin etkisi altında kaldığı söylenebilir. Hatta başka fikrî ve felsefî meselelerde de ondan etkilenmiştir. İlerleyen bölümlerde bu meseleyle ilgili olarak daha fazla konuşacağız.

Bu söylenilenler ışığında şu da aydınlığa kavuşmuştur: Ebû'l-Berekât doğal tümelin dış dünyadaki varlığını kabul etmez ve tümellerin yerini sadece zihin olarak görür. O der ki: Bilinen şeyler zihin âleminde, zihinsel varlıklarına has nitelik ve hallere sahiptir. Ancak bu sıfatların ilişmesi, zihin ile dış varlıklar arasında bulunan bir ilişki aracılığıyladır.[216] Bu Yahudi asıllı filozof bu konuda da İbn Sînâ'ya muhalefet etmiş ve kendisinden sonraki İbn Sînâ karşıtlarına yolu pürüzsüzleştirmiştir; tabii ki tümelin dış dünyadaki varlığını reddetme düşüncesinin eski bir geçmişi vardır ve pek çok kimse çeşitli saiklerle İbn Sînâ'nın doğal tümel konusundaki nazariyesini reddetmiştir. Eş-Şeyhu'r-Reîs İbn Sînâ'nın nazariyesine yönelik muhalefet biçimi de tek çeşit değildir; bu konuyu bir başka yerde ele alacağız.

Heyulanın veya ilk maddenin varlığı meselesi, Ebû'l-Berekât'ın Meşşâî filozoflara muhalefet ettiği meselelerden biridir. Ona göre heyula Meşşâî filozofların bahsettiği şekliyle salt zihinsel bir tasavvurdur ve dış varlığı yoktur. Zira hiçbir fiilîliği olmayan ve her türlü belirlenim, şekil ve ölçüden yoksun ve soyutlanmış olan bir şey sadece zihinde var olur. Ebû'l-Berekât'a göre eski filozofların heyula hakkındaki sözü doğru yorumlanmamıştır ve onların demek istediğini sonrakiler anlamamıştır. Eski filozofların her türlü şekil ve ölçüyü heyuladan nefyettikleri doğrudur, ama onların demek istediği heyulanın somut ve dış âlemde bu tür sıfatlardan soyutlanmış olduğu değildir. Eski filozofların heyula hakkında söyledikleri bu ilk maddenin kavram bakımından hiçbir belirlenim, şekil ve ölçüye sahip olmadığıdır. Nitekim geometriciler bu sözün benzerini çizgi hakkında söylemiştir. Bir mühendis/geometriciye göre çizgi, genişliği olmayan bir çizgidir. Nitekim yüzey, derinliği olmayan uzunluk ve genişlikten ibarettir. Ancak geometricilerin demek istediği dış dünyada genişliği olmayan bir uzunluğun var olduğu değildir. Bir başka deyişle, bir geometrici uzunluğun her türlü genişlikten soyutlanmış olduğunu söylemek istemez, zira uzunluğun bulunduğu her yerde genişlik de bulunur. Buna göre

216 *Kitâbu'l-Mu'teber*, c. 3, s. 12.

geometricilerin demek istediği, uzunluk anlamına kavram yönünden baktığımızda bu bakış belirli bir genişliği gerektirmez. Zira gerektirseydi, bu takdirde her uzun olanın belli bir genişliği de olması gerekirdi, oysa gerçeklik bunun tersine şahitlik etmektedir.

Her halükârda Ebû'l-Berekât heyulanın cismi oluşturan iki cevherden biri olduğunu inkâr eder ve cismin kevn/oluş ve fesada/bozuluşa konu olmak itibarıyla heyula adını aldığına ve kendisine çeşitli hallerin ilişmesi bakımından konu adını aldığına inanır.[217] Bu Yahudi asıllı filozof heyula hakkında kendi nazariyesine dayanarak heyulada var olan surete araz adını vermiştir. Zira ona göre, suretin varlığı heyula denilen konuda gerçekleşmiştir ve konu olan şeye araz denir. O eskilerin bu konudaki sözlerini yorumlamış ve demiştir ki: Eski filozofların cisimlik suretinin kurucu olduğunu ve arazları lâhık/ilişen ve tâbi/izleyen sayıldığını söyledikleri doğrudur. Ancak bu söz suretin de araz olmasına engel değildir. Söylenebilecek tek şey, şudur: Suret, heyulada var olan bir arazdır; sureti izleyen arazlar da heyula ve suretten mürekkeb şeyde var olan bir tür arazdırlar. Ebû'l-Berekât kendi iddiasını ispatlamak için bir örneğe başvurur ve der ki, yazmak, kitabın kendisiyle kitap olduğu bir kitap suretini oluşturur; ancak o kitapta çizginin siyahlığı, güzelliği veya çirkinliği gibi başka şeyler gerçekleşir ve onlar, yazım yönünden kitabın arazları sayılır. Buna göre yazım, surettir ve çizginin siyahlığı, güzelliği veya çirkinliği gibi şeyler kitabın arazları olarak bilinir. Ebû'l-Berekât bu bahsin ardından bir şeyin bir yönden suret, diğer bir yönden araz olmasının mümkün olduğu sonucuna varır. O, bu sözü açıklarken beyazlık örneğini kullanır ve der ki: Beyazlık beyaz insanda beyaz insan olması yönünden surettir, ama saedece bir insan olmak yönünden beyazlık sadece bir arazdır. Ebû'l-Berekât burada düşünülüp incelenmesi gereken bir noktaya işaret eder ve der ki: Suret, zihinsel tasavvurda bir yere sahip olması bakımından suret olarak isimlendirilebilir; bu da eşyayı bilmemiz yönünden isimlerini belirlememiz ve isimlerini belirlememiz yönünden onları bilmemiz sebebiyledir. Buna göre suret, bütün arazların anası ve kaynağıdır ve madde âleminde onların peşine düşülür.[218]

Ebû'l-Berekât heyulanın varlığını inkârı sonrasında, filozofların heyula hakkında söylediklerini cisme nispet etmek zorunda kalmıştır. Bu yüzden demiştir ki cisim, cisim olmak bakımından çok değil, birdir; bilakis, başkalık ve sonsuz bölünebilirlik ile uyumlu olan bir tür bitişiklik birliğine sahiptir. O bu sözü açıklamak için ilgi çekici bir mesele ortaya atar. Ebû'l-Berekât, başkalığın ortaya çıkışı ile başkalığın ayrışması arasında fark olduğunu söyler. Onun demek istediği, cismin bitişiklik birliği hâlinde olmakla beraber başkalığa sahip

217 *Kitâbu'l-Mu'teber*, c. 2, s. 12-13.

218 *Kitâbu'l-Mu'teber*, c. 2, ss. 122-123.

olduğu, ancak kendisindeki başkalıkların birbirlerinden ayrışmış olduğudur. Bu meselenin aydınlığa kavuşması için, bir kimsenin bir cismin aynı konumunda iki nokta çizdiğini varsayalım. Şüphesiz bir cismin aynı konumunda iki mükerrer nokta çizdikten sonra iki iz ortaya çıkmayacaktır. Ancak aynı kişi o iki noktayı bir cismin iki konumunda çizecek olsa, iki noktadan birinin yeri diğerinin yerinden başka olur. Ebû'l-Berekât'a göre bu başkalık iki noktanın çizilmesinden önce de vardı, ama ayrışmamıştı. İki yer, noktaların gelmesiyle birbirinden ayrıldı. Zira başkalık iki nokta çizilmesinin malulü/sonucu olsaydı, iki mükerrer noktanın aynı yerde çizilmesi de başkalığın ortaya çıkmasına sebep olurdu. Buna göre başkalığın var olması, başkalığın ayrışmasından farklıdır. İki noktanın bir cismin iki yerine yerleştirilmesi sonrasında başkalık olarak ortaya çıkan şey, iki başka arasındaki ayrışmadır. Ancak ayrışmayı gözardı edecek olursak, bu başkalık iki noktanın bir cismin iki yerine yerleştirilmesinden önce bir cismin bitişiklik hakikatinde vardır.[219]

219 *Kitâbu'l-Mu'teber*, c. 2, s. 26-27.

28

EBÛ'L-BEREKÂT BAĞDÂDÎ'NİN KENDİNE HAS GÖRÜŞLERİ

Ebû'l-Berekât Bağdâdî pek çok felsefî meseleyi inceleyip düşünmüş ve filozofların geleneğinin gerektirdiğinden bağımsız şekilde kendi nazariyelerini oluşturmuştur. Bu filozofun mantık, fizik ve metafizik olmak üzere üç bölümden oluşan önemli ve meşhur kitabı, hayatı boyunca hazırladığı bir dizi nottan oluşur. Ebû'l-Berekât pek çok konuda filozoflara muhalefet etmiş ve onların yaklaşımını eleştirmiştir. Ancak bu muhalefet ve eleştiriler sırasında bir tür yenilik olarak görülebilecek meseleler ortaya atmıştır. O her türlü taklitten ve körü körüne birinin peşinden gitmekten nefret eder. Bu yüzden taklitçi kimseyi eleştirir ve delil konusundaki taklidi iddianın ve dinin aslındaki taklit gibi görür. Bir başka deyişle, delili taklit üzerinden kabul eden kimse, iddiayı taklit üzerinden kabul eden kimse gibidir. Aradaki tek fark delile kulak veren kimsenin kendini sıkıntıya sokması ve değerli vaktini boşa vermesidir. Ebû'l-Berekât der ki: Dinlediği şeyi akledip düşünen kimse için delil getirmek bir şey ifade eder ve doğru yolu daha iyi tanır.[220]

Ebû'l-Berekât'ın delili taklit üzerinden kabul etmekle ilgili olarak söylediği şeyler, pek çok mütekellimin karakteri ve özellikle de Eş'arîler'in ilk yöntemi hakkında doğrudur. Zira Eş'arî düşünürler mütekaddim [yani, Gazâlî'den önceki] yöntemlerinde birkaç aklî öncülü kabul etmişler ve dinî inançlarını ve mezhebî delillerini ona dayandırmışlardır. Ebûbekir Bâkıllânî (ö. hicrî 403)

220 *Kitâbu'l-Mu'teber*, c. 3, s. 48.

ve İmâmu'l-Harameyn Cüveynî (ö. hicrî 478) bu aklî öncülleri imanın zorunluluğu ve kabul etmenin gereği hakkında dinî akidelere tâbi kılmışlardır ve bu yüzden bu kişilere göre delilin yanlışlığı o delile dayanan görüşün de yanlışlığını gerektirir. Aklî öncüller imanın zorunluluğu ve kabul etmenin gereği hakkında dinî akidelere tâbi kılındığında onlar hakkında her türlü sorgu ve sual yasaklanır ve düşünüp araştırma imkânı ortadan kalkar. Eş'arîler'in yönteminde kabulü gerekli aklî öncüller şunlardan ibarettir:

1) Cevher-i ferd/atom nazariyesi ve boşluk görüşü.

2) Arazın arazla kaim olamayacağı görüşü.

3) Arazın iki anda aynı hâl üzere kalmayacağı görüşü.

Başka öncüller daha vardır, ama burası onları zikretmeye uygun değildir. Elbette bu yöntem devam etmedi ve mantığın Eş'arî düşünürler arasında yayılmasıyla bir başka yöntem ortaya çıktı. Bu yöntemde delilin yanlışlığı o delile dayanan görüşün yanlış olmasını gerektirmiyordu, çünkü mantık kuralları gereğince söz konusu görüşün bir başka yolla ispat edilme imkânı daima vardır.[221] Bilinmelidir ki Ebû'l-Berekât'ın delilde taklidi kötülemeye dayanan sözü sadece Eş'arîler'in eski yöntemleri hakkında değil, bilakis daha başka pek çok kelamî mesele hakkında da geçerlidir. Bu Yahudi asıllı filozof düşünme ve zihni kullanma üzerine çok vurguda bulunmuş ve düşünmeyi yeni bilgilere ulaşmanın temeli saymıştır.

Mantık kurallarına aşina olan kimseler insanın kıyas yardımıyla bilinen şeylere ilişkin bilgiden hareketle bilinmeyen pek çok şeyi ortaya çıkarabileceğini bilirler. İnsanın mantıktaki kıyas yoluyla elde ettiği bilgilerin oluşumunda, bazı bilinen şeylere ilişkin bilgi bazı bilinmeyen şeylerin bilinmesini sağlar. Ebû'l-Berekât burada mantıkçıların yaygın ifadesini gevşek bulur ve salt bazı şeylere ilişkin bilginin, bilinmeyen şeylerin ortaya çıkmasını sağlamayacağına inanır. Bilinen şeylere ilişkin bilgi, insanın bilinen ve bilinmeyen şeyler hakkında zihnini kullanması ve düşünmesi hâlinde ve şartıyla bilinmeyen şeylerin bilgisine ulaştırır. Zira sırf bilinenlere ilişkin bilgi, bilinmeyenlerin bilgisini verseydi, bazı bilinenlere ilişkin bilginin kazanılmasıyla, hiçbir zamansal aralık olmaksızın, yani anında bütün kazanılmış bilgilerin de insan için hâsıl olması gerekirdi. Tıpkı güneşin doğmasının hemen gündüzün ortaya çıkmasına sebep olması gibi. Buna göre bilgileri kazanmak için düşünmeye ve araştırmaya ihtiyaç vardır. Bu düşünüp araştırma da zaman boyunca ve tarihin kavşaklarında kademeli olarak gerçekleşir.[222] Ebû'l-Berekât'ın burada imayla ortaya koyduğu şey birkaç önemli hususa işaret etmektedir:

---

221 Mustafa Abdurrâzık, *Temhîdun li Ta'rîhi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 294.

222 *Kitâbu'l-Mu'teber*, c. 1, s. 110-113.

1) Birinci husus, düşüncede bir tür hareketin olduğudur. Bir tür tasarruf ve kullanım olan bu hareket bilinmek istenen şeyden ilkelere, ilkelerden de bilinmek istenen şeye doğru gerçekleşir.

2) İkinci husus ise, Ebû'l-Berekât'ın bilinmeyen şeylerin bilinmesinde bir rolü olduğunu düşündüğü zaman ve tarih meselesidir.

O tarihin bilinmeyen şeylerin ortaya çıkarılmasındaki etki biçimine dair bir söz söylemez, ancak bu meselenin burada kapalı ve son tahlilde özet olarak da gündeme getirilmesi meşhur Alman filozof Hegel'in asırlar sonra ortaya atacağı şeyin bir kokusu olarak görülebilir.

Ebû'l-Berekât sözünün sonunda önemli bir konuya daha işaret eder. O der ki: Mantık kurallarını bilmek, bilginin bilgisi türünden bir şeydir. Bu yüzden o, basit bilgiyi elde etmenin mantık kurallarını bilmeye bağlı olmadığını söyler. Ona göre mantık kurallarına ilişkin bilgiyi kazanmak bir kimsenin görülecek şeyleri görmesine benzer. Ancak bu kişi nasıl gördüğünü bilmediğinden bunu öğrenmek için çaba sarfeder. Bir başka deyişle, mantık fıtratın hikâyesidir. Ebû'l-Berekât *Kitâbu'l-Mu'teber*'in bir yerinde mantık bilgisinin kazanılmasının iki yönden olduğunu söyler:

Birinci yön: sanatın ve korunmuş yasanın elde edilmesi.

İkinci yön: meleke kazanmak ve fıtratı iyileştirip güzelleştirmek.

Sanatın ve korunmuş yasanın elde edilmesi olarak isimlendirilen şey insan için arazî olarak faydalıdır. Ama melekenin kazanılması ve fıtratın iyileştirilip güzelleştirilmesi bizzat faydalıdır. Zira fıtratı güzelleştirmek insan nefsini ahiret saadeti için hazırlar; bu da güzelleştirme neticesinde, melekî fıtratın her türlü kirlerden ve temiz olmayan arızlardan soyutlanmış ilâhî aklî tabiata yaklaşması yönünden olur. İlâhî bilginin insanî kemalin kazanılmasında bizzat faydalı olduğu ve ona özü gereği aklî kemal denilebileceği hususu da müsellemdir.

Burada Ebû'l-Berekât güzel bir cümleyle mükemmel bilgiye işaret eder ve der ki: "Bilginin mükemmelliği, mükemmelliğin bilgisidir."[223] O, sadece mükemmelliğin bilgisini bilginin mükemmelliği saymakla kalmaz, iyinin bilgisini de bilgilerin en iyisi olarak nitelendirir. Ebû'l-Berekât'a göre insanî erdem, insanın insanî yönüne özgü bir erdemdir. İnsanın bitkisel veya hayvanî yönüyle ilişkili erdemler insanî erdem değildir. İnsanın insanlığının insanın aklıyla bağlantılı olduğu da müsellem bir meseledir. Buna göre insanın erdemi, aklî erdemdir. Akıl ise ilmî/teorik ve amelî/pratik olmak üzere iki kısımdır. Filozoflara göre pratik akıl, doğru olduğunda erdem olur. İmdi eğer doğru bir şeyin

223 *Kitâbu'l-Mu'teber*, c. 3, s. 21.

doğru olması sadece bilgi yoluyla mümkünse, kaçınılmaz olarak amel erdemi bilgiyle bağlantılı olacaktır. Elbette bilgi erdemi de iki şekilde yorumlanabilir:

Birinci yön: bilgi erdeminin, bilginin kendisi yönünden olması.

İkinci yön: bilgi faziletinin bilginin konusu yönünden olması.

Erdemin bilgi yönünden olması, bilginin kendisi itibarıyla doğru olmasıdır. Erdemin bilginin konusu yönünden olması, bilginin konusunun varlıkların en yücesi olması iledir. Buna göre bilgilerin en değerlisi, varlıkların en yücesinin bilgisidir. Varlıkların en yücesi ise Hakk Teâlâ'dan başkası değildir.

Bu söylenenler arasında sorgulanabilir bir mesele de yer alır. Ebû'l-Berekât mantık kuralları bilgisini, bilmeyi bilmek olarak nitelendirmiş ve bilgi kazanmanın basit bilgi olduğu için mantık kurallarını bilmeye bağlı olmadığına inanmıştır. Ancak bu düşünür *Kitâbu'l-Mu'teber*'in bir başka bağlamında mevcut olmanın anlamının kriterini ele almış ve bilmeyi bilmenin ya da algıyı algılamanın, mevcudun anlamının gerçekleşmesinde dahli olduğunu söylemiştir. Ona göre insan duyularından biriyle bir şeyi algılarsa ve sonra o şeye ilişkin algısını da algılarsa, o algılanan şeye mevcut adını verir. Buna göre mevcut olmak, algılanmak demek değildir, bilakis mevcut olmak, "kendi özünde/nesnel bir şey"in algılanabilir olmasıdır. Yani algılayıcı onu algılar, ama o şey algılanmadan önce, algılanma sırasında ve sonrasında da aynı şeydir.[224]

Burada gündeme getirilen problem, Ebû'l-Berekât'ın bilmeyi bilmenin ve algılamayı algılamanın da mantık kurallarının konusuna hem de mevcudun anlamı konusuna dâhil olduğunu düşünmesidir. Oysa mantık kuralları alet ilimleri kategorisinde yer alır ve mevcut anlamı hiçbir şekilde aletsel ve araçsal değildir. Buna göre mevcudun anlamı ile mantık kuralları arasında ortak bir nokta yoktur. Ebû'l-Berekât'ın kendisi bu problemi fark etmemiştir, bu yüzden ondan bir cevap beklenemez. Ancak bu konuda tek söyleyebileceğimiz, mantık kuralları ile -mevcut olmak bakımından mevcut veya mutlak mevcut- mevcut arasındaki ortak noktanın ikinci dereceden akledilir saymamızdır. Elbette mantık yasalarının, mantıkçıların terminolojisindeki ikinci dereceden akledilirler olduğu, buna karşılık mevcut anlamının felsefî terminolojideki ikinci dereceden akledilir olduğu görmezden gelinmemelidir. Bu iki terminoloji arasındaki fark felsefe kitaplarında detaylıca ele alınıp işlenmiştir, o yüzden biz burada onu tekrar etmeyeceğiz.

Burada görmezden gelinmemesi gereken bir husus daha vardır: Ebû'l-Berekât'ın mantığın konumuna dair özel bir nazariyesi vardır ve genel olarak başkalarından farklı düşünür. O, mantığı matematiğin içinde görür ve matematikte insan zihninin duyusal şeylerden duyusal olmayan şeylere geçtiğine ina-

224 *Kitâbu'l-Mu'teber*, c. 3, s. 2, 21.

nır. Bazı ilimlerin matematik (*riyâziyyât*) olarak isimlendirilmesinin sebebi de insan zihninin o ilimlerde duyusallardan duyusal olmayan âleme geçiş yapması ve duyusallar üzerinde gerçekleştirdiği işlem aracılığıyla bir tür zorluğa ve egzersize/alıştırmaya (*riyâzet*) katlanmasıdır. Buna göre matematikte gerçekleşen şey, mantıkta da gerçekleşir. Ancak ilimler tabîiyyât/fizik, riyâziyyât/matematik ve ilahiyyât/metafizik olmak üzere üç kısma ayrıldığında, mantık henüz bir ilim olarak tanınmamıştı, bu yüzden bu ilmi toplayıp düzenleyen kimse onun kurallarını da düzenleyip topladı ve bu ilim için gözönünde bulundurduğu münasebete göre "mantık" adını seçti. Bu ilmi düzenleyip toplayan kimsenin mantık adını seçmekle demek istediği, insanın mantık kurallarına riayet etmek suretiyle aklî idraklerini ve zihnî intikallerini nutuk/konuşma ve söyleme aşamasına çıkardığıdır. İşte burada insan ile diğer hayvanlar arasındaki farklılık açığa çıkar; zira hayvanlar her ne kadar sesleriyle isteklerini dışavurmakta iseler de, insanın konuşması öğretme, anlatma, açıklama, delil getirme ve hakeza diyalog hâlinde demek istediklerini ifade etme özelliğine sahiptir.

Ebû'l-Berekât felsefe ve mantık terimleri üzerinde kafa yoran ve sözcük-anlam ilişkisi hakkında düşünen kimselerden biridir. O mantık, metafizik, matematik ve fizik konularında söz söylemiş ve sözcükler ile anlamları arasındaki ilişkileri ele alıp araştırmıştır. Ebû'l-Berekât kıyas terimini mantıkta uygun bir terim olarak görmez ve Arapçada, kıyasın Yunancada olduğu şekliyle doğru anlamını yansıtacak bir kelime bulunmadığına inanır. Bu filozofun inancına göre kıyas, daha ziyade temsil ile ifade edilen anlama uygundur. Bir başka deyişle, fakihlerin kıyas dediği şey, bu kelimenin sözlük anlamı ile öyle çok bir münasebete sahip değildir; zira Arapçada kıyas kelimesinin anlamı aktarmak ve benzetmektir, bu anlam da temsil denilen şeye daha uygundur.[225]

Ebû'l-Berekât'a göre Aristo'dan kıyas olarak nakledilen şeylerin sadece üç şekli vardır. Buna göre kıyasın dördüncü şekli başka düşünürler tarafından ortaya atılmıştır ve Aristo'nun üç şekline ilave edilmiştir. O kıyasın sonuç veren şekillerini üç şekle indirgemekle kalmaz, aynı zamanda kıyasın öğretimini de üç unsura indirger. Bunlar sırasıyla, "şeylerden", "şeyler için" ve "şeylerle"-dir. "Şeylerden" adı altında ele alınan unsur, kıyasların öncülleridir. "Şeyler için" adı verilen unsur, kıyasların sonuçlarıdır. "Şeylere" denilen unsur ise kıyasın suretleridir. Ebû'l-Berekât'ın bu konudaki ifadesi şöyledir:

التّعليم فى القياس من الأشياء للأشاء بالأشياء. أمّا الّذى منه
فالمقدّمات وأمّا الّذى له النّتائج وأما الّذى به فصور القياسات[226]

225 *Kitâbu'l-Mu'teber*, c. 1, s. 115-233.

226 *Kitâbu'l-Mu'teber*, c. 1, s. 204.

[Kıyas öğretimi bazı şeylerden, bazı şeyler için ve bazı şeylerle yapılır. Bazı şeylerden ile kastedilen kıyasların öncülleri, bazı şeyler için ile kastedilen sonuçları ve bazı şeylerle ile kastedilen şekilleridir. *Mütercim*] Bu alıntıda görüldüğü üzere, Ebû'l-Berekât kıyas konusundaki öğretimi kıyasın öncülleri, sonuçları ve şekilleri olmak üzere üç şeye dayandırmaktadır. Bu üçlü taksim bir başka şekilde de yapılabilir.

Bazıları kıyası küçük önerme, büyük önerme ve sonuç olmak üzere üç temel unsura ayırır. Üçgen ve üçlü bölümlemeler konusunda Ebû'l-Berekât bu bölümün kapsamını aşan pek çok bahis açar.

Ebû'l-Berekât'ın sözcük-anlam ilişkisinden bahsettiği bağlamlardan biri akıl sözcüğüdür. O der ki: Akıl sözcüğü Arapçada sadece pratik akılla ilişkilidir, zira Arapçada akıl sözcüğü engellemek anlamına gelir. "Deveyi *'ikâl* ettim" denildiğinde, bunun anlamı devenin uzaklaşıp gitmesini engellemek için "ayağını bağladım"dır. Buna göre akıl insanda da engellemek anlamına gelir. "İnsan *akleder*" denildiğinde, bunun anlamı kendimi şehevî tabiatın gerektirdiği şeyden "alıkoydum"dur. Ebû'l-Berekât şöyle der: Yunan filozoflarının akıl kelimesiyle demek istedikleri anlam, teorik akılı ve pratik görüşü içeriyordu. O devamında der ki, Arapçada böyle kapsamlı bir anlama delalet eden bir sözcük yoktur. Aynı düşünceye dayanarak Ebû'l-Berekât nefsin güçlerinin akledici ve hissedici güç olmak üzere ikiye ayrılmasını da reddeder. Hakeza teorik akıl ve pratik akıl ayrımını da hakikatten uzak görür. Ebû'l-Berekât tümelliği ve tikelliği de zihinsel suretlere ilişen ve onların dış dünyayla ilişkisini yansıtan itibarlar olarak görür.

Bağdatlı filozof fiillerin birden fazla olmasının ve çokluğunun nefsin güçlerinin çokluğunun delili olduğunu kabul etmez ve filozofların bu konudaki görüşlerini eleştirir. O, [insan zihninde] hafıza adında bir deponun varlığını inkâr eder ve nâtık/düşünen nefsin hem algılayan hem de algıları saklayan fail olduğuna inanır. Ebû'l-Berekât tabîî güçlerden ve hakeza bitkisel, hayvanî ve insanî nefisle alakalı güçlerden bahseder ve bu konuda kendine has nazariyesini ortaya koyar. Ona göre tabîî ya da nefsanî bütün güçler kaynağı oldukları fiilin bilincindedir, zira her güç özel bir fiil icra eder ve başka bir fiil icra etmez. Eğer bilinç işbaşında olmasaydı, iki fiilden birinin yapılmamasının yapılmasına nispetle öncelikli olmayacağı da müsellemdir. Buna göre bir hareket ettiriciden kaynaklanan her türlü hareket bilinç sebebiyle gerçekleşir. Söylenebilecek tek şey, bilginin ve genişliğinin ölçüsünde fark vardır. Bazı bilgi çeşitlerinde bilmeyi bilmek ve bilincin bilincinde olmak söz konusudur. Oysa pek çok algıda durum böyle değildir. İşte burada nefsin algısı ile duyu güçlerinin algısı arasındaki fark ortaya çıkmaktadır. Nefsin algısında bilmeyi bilmek ve bilincin bilincinde olmak ve hakeza nesneler arasında karşılaştırma

yapmak söz konusudur. Bu da düşünmenin zatî/aslî bir özelliğidir ve fiillerin yapılmasını sebep olur. Buna karşılık duyu güçlerinin algısı, bilmeyi bilmek ve bilincin bilincinde olmak özelliğine sahip değildir ve sadece yalın bir bilince sahiptir.[227]

Ebû'l-Berekât'ın nâtık nefis ve onun nesneleri algılaması hakkında söyledikleri, başka pek çok düşünürün de hakkında konuştuğu bir şeydir. Bilincin bilincinde olmak veya bilmeyi bilmek meselesi, ki terminolojide bileşik bilgi olarak isimlendirilir, insanın özelliklerinden olan önemli bir meseledir. Sadrulmüteellihîn (Molla Sadra) peygamberlerin Allah'ın birliği bilgisi olarak insanlara öğrettiği şeyin bileşik bilgi olduğunu, zira Hakk Teâlâ'ya dair yalın bilginin bütün varlıkların tabiatında gizlenmiş olduğunu ve bu yalın bilgiyi öğrenmeye gerek olmadığını söyler. Ebû'l-Berekât'ın burada gündeme getirdiği ve bu konuda pek az filozofun onunla hemfikir olduğu mesele, bilgiyi bilmenin ve bilincin bilincinde olmanın hayvanlar için de geçerli olduğunu söylemesidir. Büyük filozoflar bu görüşü kabul etmemiş ve bilmeyi bilmenin insana has olduğunu ifade etmişlerdir.

Ebû'l-Berekât'ın görüş beyan ettiği ve pek az filozofun onunla hemfikir olduğu bir diğer mesele onun nefis ismini insanî nefisler hakkında lafzî müşterek/eşsesli sayması ve insanlar arasındaki farklılığı cevhersel bir farklılık olarak görmesidir. Elbette önde gelen sufiler (*'urefâ-yı 'âlî-makâm*) arasında bu nazariye teyit edilmiş ve insan bireylerinin birbirinden farklılığının manevî makama göre türsel ve cevhersel bir farklılık olduğu ifade edilmiştir. İslamî rivayetlerde de bu nazariyeyi teyit eden deliller vardır. Biz burada bu konuya girmeyeceğiz ve şu kadarını söylemekle yetineceğiz: Filozoflar arasında bu nazariye makbul görülmez ve Ebû'l-Berekât bu görüşte yalnız ve yardımcısızdır. Bağdatlı filozof nefsin soyutluğuna dair delilleri eleştirmekle ve muteber olduklarına dair tereddüt sergilemekle beraber, nâtık nefsin acayipliklerine derinden inanır ve bu konuda hayret verici şeyler aktarır. O der ki: Bağdat şehrinde gözü görmeyen bir kadının pek çok kez gizli şeyleri haber verdiği görülmüştür. Ebû'l-Berekât'ın arkadaşı olan Kadı İbrahim Mekkî adlı bir başka kişide de olağanüstü şeyler görülmüştür. Bunlardan biri bu kişinin yanan bir mumu uzak bir mesafeden himmetiyle söndürmesidir.[228]

Ebû'l-Berekât nâtık nefis konusunda başka her konudan daha fazla bahsetmiş ve inceleme yapmış ve bilgiyle alakalı meseleleri de dikkate alıp üzerinde derinlemesine düşünmüştür. O, *Kitâbu'l-Mu'teber*'in birkaç yerinde ve pek çok vesileyle, tasavvur edilemeyen şeyin bilginin konusu olamayacağı fikrine dayanmıştır. Bunlar arasında, zamanın sonlu olduğu görüşünü reddetmiş

227 *Kitâbu'l-Mu'teber*, c. 2, s. 302-303.

228 *Kitâbu'l-Mu'teber*, c. 2, s. 433-435.

ve zamanın zamansal bir başlangıcı olduğunu söyleyen kimselerin, kendisine ilişkin bir tasavvurun olmadığı bir şeye hükmettiğini söylemiştir. Tasavvurda olmayan şeyin ise bilginin konusu olamayacağı müsellemdir.[229] O başka bağlamlarda da bu meseleyi gündeme getirmiştir, ama biz onları gözardı edeceğiz. Elbette Ebû'l-Berekât'ın bu sözü, bahsettiği şeyin tasavvur edilebilme özelliğine sahip olduğu konularda geçerlidir. Diğer türlü onun bu sözü muteber sayılamaz, zira hakkında hüküm verilen şeyin asla tasavvura sığmayacağı pek çok muteber hüküm vardır. Örneğin, "Hakk Teâlâ'nın zatı idrak alanının dışındadır" ifadesi muteber bir önermedir, ancak Hakk Teâlâ'nın zatının künhü asla tasavvura sığmaz. Hakkında hüküm verilen şeyin asla tasavvura sığmayacağı pek çok muteber hüküm vardır. Büyük filozoflar cismin sonsuza kadar bölünebileceği hükmünü muteber ve doğru sayarlar, ama hepsi de sonsuzun tasavvur edilemeyeceğini kabul eder. Bütün bu filozoflar, bütün bir âlemi kuşatan en dış feleğin ötesinde ne boşluğun ne de doluluğun olduğunu kabul eder, ama aynı kişiler ne boşluk ne de doluluk olan bir şeyin tasavvur edilemeyeceğini de kabul ederler.

229 *Kitâbu'l-Mu'teber*, c. ?, s. 89.

29

EBÛ'L-BEREKÂT BAĞDÂDÎ'NİN HAKK TEÂLÂ'NIN YENİLENEN İRADELERİ HAKKINDAKİ GÖRÜŞÜ

Ebû'l-Berekât Bağdâdî'nin kitabında benimsediği en tartışmalı görüşlerden biri "Hakk Teâlâ'nın yenilenen iradeleri" adıyla ortaya attığı nazariyedir. O başta faili tabiatla fiilde bulunan ve iradeyle fiilde bulunan olmak üzere iki kısma, sonra da iradeyi sürekli ve yenilenen olmak üzere iki kısma ayırır. Ebû'l-Berekât, feleklerin sürekli hareketini ve varlıklarının sürekliliğini sürekli iradeye bağlı sayar ve âlemdeki sürekli bozulan ve dönüşen varlıkları yenilenen iradelerin malulü/sonucu sayar. Örneğin babadan sonra çocuk, dededen sonra baba ve genel olarak her seleften sonra gelen halef ona göre yenilenen iradelere nispet edilen malûllerdir/sonuçlardır. İşlerin tikelleri ve tikellerin parçaları da aynı şekildedir. Buna göre iradeli hareketlerin sebebi sadece iradedir, onların sürekliliğinin sebebi de iradelerin sürekliliğidir. Bu münasebetle Ebû'l-Berekât iradeli hareketlerin kesilmesini iradenin kesilmesinin sonucu sayar ve onların geri getirilmesini, iradenin getirilmesinin sonucu sayar. O şöyle söyler: Allah'ın iradesi, önceki hareketin sebebi olur; bu hareketin gerçekleşmesine ilişkin bilgi, bir diğer hareketin ikinci sebebi olur. İkinci irade önceki hareketten kaynaklansa da, bir diğer hareketin sebebi olur ve bu durumun devam etmesiyle âlemdeki işlerin akışı gerçekleşir. Örneğin Allah'ın iradesi "A"dan "B"ye gerçekleşen ilk hareketin sebebi olur, hareketin "B"ye ulaşmasından hâsıl olan bilgi ikinci iradenin sebebi olur ve bu ikinci irade de

"B"den "C"ye olan hareketi gerektirir. Bu sırada hareketin "C"ye ulaşmasından hâsıl olan bilgi, bir başka iradeye sebep olur ve o irade de "C"den "D"ye olan hareketi gerektirir. Ebû'l-Berekât'a göre bu akış zikredilen sıraya göre daima devam eder ve asla sona ermez.

Bu söylenilenler ışığında Bağdat'ın filozofunun irade, bilgi ve harekete dayandığı ve bu üç etkeni âlemin işlerinin akışının temeli saydığı açıkça görülmektedir. Ona göre iradelerden her biri diğerine, bilgilerden her biri diğerine ve hareketlerden her biri diğerine bitişiktir ve bu şekilde onların sürekliliği korunur. Ebû'l-Berekât'ın bu mesele hakkında ayrıntılı olarak konuştuğu ve *Kitâbu'l-Mu'teber*'in birkaç bölümünde çeşitli münasebetlerle gündeme getirdiği bilinmelidir. O, Allah'ın iradesi konusunda şüphesiz bir tür yenilenme ve sonlanma iddiasında bulunmuş ve onu yenilenen ve sonlanan şeylerin kaynağı saymıştır. Bu Yahudi asıllı filozofun iradenin yenilenmesi konusundaki nazariyesinin Allah'ın bilgisi ve aynı şekilde kaza ve kader gibi zor meseleler hakkındaki nazariyesinden hiçbir şekilde ayrı olmadığı gözden kaçırılmamalıdır. Bu yüzden o, irade meselesinin münasebetiyle, aralıksız şekilde Allah'ın ilmi meselesine ve aynı şekilde kaza ve kader meselesine kitabında yer verir. O şöyle söyler: Şimdi var olmayan ve gelecekte var olacak her şey, ayrıca kendi zaman ve mekân zarfında var olan her şey bir kimse için bilinir değildir, zira bir kimsenin geçmişte var olmuş her şeyi ve gelecekte var olacak her şeyi ve son olarak şimdi var olan her şeyi bilgisiyle kuşatması mümkün değildir.

Ebû'l-Berekât'a göre Allah'ın bilgisinin bütün geçmişi, şimdiyi ve geleceği kuşatması mümkün değildir denildiğinde, bu Allah'ın bilgisinde bir eksiklik ve yetersizliğin olduğu anlamına gelmez; çünkü burada imkânsız olan sadece bilinen yönündendir ve hiçbir şekilde bilenin bilgisinde bir eksiklik gerektirmez.[230] Buna göre Bağdatlı filozof Allah'ın bilgisinin geçmişin, şimdinin ve geleceğin bütününü kapsayıp kuşattığını açıkça inkâr eder ve bunu eksiklik ve acizlik saymaz. Bu meseleyi dikkate alarak Allah'ın iradesini de yenilenir ve sonlanır görür.

İlahiyatçı ve abid (*müteellih*) filozof Şihâbeddîn Sühreverdî bazı eserlerinde Ebû'l-Berekât'ın bozuk inancına işaret eder ve onu burhana ve dine aykırı görür. Büyük İşrâkî filozof şöyle der: "Ebû'l-Berekât'ın Allah'ın iradesi hakkında ortaya koyduğu düşünceler burhana ve İslam'a aykırı olduğu gibi, geçmişte inandığı Yahudiliğe de aykırıdır. Bu ilahiyatçı ve abid filozof, Ebû'l-Berekât'ın nazariyesini aklî burhanlarla çürüttükten sonra, temelsiz inançların ve yanlış felsefî düşüncelerin ortaya çıkış sebebini ele alır ve bu konuda bir tür araştırma ve temellendirme yapar.[231]

---

230 *Kitâbu'l-Mu'teber*, c. 3, ss. 45-176.

231 Şeyh-i İşrâk Sühreverdî'nin nazariyesine ve Ebû'l-Berekât'a karşı çıkma şekline dair daha fazla bilgi için *Şu'â'-ı Endîşe ve Şuhûr der Felsefe-i Sühreverdî* adlı kitabımıza bakınız.

30

ZAMAN, HAREKETİN ÖLÇÜSÜ DEĞİL, VARLIĞIN UZANIMIDIR

Zaman bahsi, uzun bir geçmişe sahip konulardan biridir ve eski zamanlardan beri düşünce ehli arasında tartışma konusu olmuştur. Zamanın mahiyeti hakkındaki görüşler ve nazariyeler pek çok ve çeşitlidir. Kimileri; zaman, hiçbir anlamı olmayan bir isimdir, demiştir. Diğer bazılarına göre zamanın hissedilebilir bir anlamı vardır, o da hareketten başkası değildir. Diğer bir grup da zamanın anlamı hissedilebilir değil, bilakis akledilirdir ve o akledilir anlam da hareketin ölçüsüdür, demiştir. Diğer bir grup, zamanı cevher olarak nitelendirmiştir. Bazıları da araz saymıştır. Bir grup, zaman ne cevherdir, ne arazdır, demiştir. Bir grup, zaman vardır, demiş, diğer bir grup ise zamanı yok saymıştır. Bazı kimseler zamanı özü kalıcı bir varlık saymış, başkaları ise zamanı özü kalıcı olmayan bir varlık saymıştır. Bu görüş ve inançlar bir tür aklî düşünceden neşet etmiştir.

Ebû'l-Berekât'a göre zaman, duyu organlarıyla algılanamaz, bilakis insan nefsi bir tür zihnî ve aklî idrak ile onun bilincine varır. Burada Ebû'l-Berekât'ın zamanı salt zihinsel bir şey olarak gördüğü, onun dış âlemde hiçbir varlığı olmadığını söylediği sanılmamalıdır. Zira o bu meseleye eğilmiş ve demiştir ki, eğer zaman sadece zihinsel bir şey olsaydı, onun hakkında doğruluk ve yanlışlık anlamsız olur ve insanlar onun hakkında farazî/varsayımsal bir şey olarak kendi isteklerine göre ve hiçbir olgusal ölçüt olmaksızın konuşabilirlerdi. Bilinçli hiç kimse bir saatin bir gün ile, yine bir günün bir ay ile eşit

olduğunu söylemez, zira saat, gün ve ay arasında fark ve ayrışım vardır ve bu ayrışımlar bir tür somut gerçekliğe dayanır.

Bağdatlı filozof zaman kavramını varlık kavramına yakın görür ve zaman kavramının tasavvur itibarıyla varlık kavramına bitişik olduğunu, zira zihnin varlığı tasavvur etmesinin varlığın hissedilir nesneler grubu içinde yer aldığı anlamına gelmediğini savunur. Ona göre bilakis, insanın varlığı algılaması, hissedilir olan ve olmayan her şeyin onda bulunması ve onun halleri (*şuûn*) olmasıdır. Her türlü duyumsama zihinsel varsayımda ortadan kaldırılabilir, ama her türlü zihinsel varsayımın ortadan kaldırılmasıyla mevcutların varlığı ortadan kalkmaz. Buna göre varlıktan algıya çıkan şeyler, hissedilir olan ve olmayan şeylerin kendisinde bir yere sahip olduğu bir tür aklî anlamdır. İnsan nefsi bu aklî anlamı hiçbir aracı olmadan algılar ve başka her şeyden önce onun bilgi ve bilincine sahip olur. Zaman konusunda da durum bu minvaldedir. Daha açık bir deyişle, insan nefsi aracısız şekilde zamanı algılar ve başka şeylerden önce onun bilgi ve bilincine sahip olur. Bu meseleye bağlı olarak bir insanın, zamanı varlığın ölçüsü sayması hareketin ölçüsü saymasından daha iyi ve uygun olacaktır. Bunun sebebi zamanın hareketin ölçüsü sayılabildiği kadar durağanlığın da ölçüsü sayılabilmesidir. Yine durağan bir şeyin ve hareketli bir şeyin varlıkta birbirine ortak oldukları meselesinde de şüphe yoktur. Ebû'l-Berekât bu meseleye dayanmış ve demiştir ki: Nasıl ki varlığı zihin levhasından silmek mümkün değilse, zamanı da zihin sayfasından silmek mümkün değildir.

Bir kişi diğer bir kişiye dua etmek maksadıyla, "Allah senin ömrünü uzatsın" dese, gerçekte bu duanın anlamı "Allah senin varlığını uzatsın"dır. O bu sözle, "Allah senin zamanını uzatsın" demek istemez, zira bir mevcudun zamanı o mevcudun varlığının sürekliliğidir. Öyle ki bir mevcudun varlığının sürekliliğini gözardı edecek olursak, zaman özü itibarıyla ne kısadır, ne de uzun. Şu hâlde kısalık ve uzunluğa sahip olan Zeyd'in varlığının sürekliliğidir, bekâ/kalıcılık anlamını içeren uzunluk da aynı bir şeyin varlığında gerçeklik kazanan uzunluktur. Buna göre zamanı varlığın ölçüsü saymamız, hareketin ölçüsü saymamızdan daha uygundur.

Bilinmelidir ki Ebû'l-Berekât'ın burada ortaya koyduğu düşünce ve zamanın kısalığını ve uzunluğunu zamanın bir şeyin varlığıyla ilişkisinde görmesi özgün bir düşünce değildir, zira diğer filozoflar ve düşünürler de zamanın kısalığı ve uzunluğunu zamanın hareketle ilişkisinde görürler. Bağdatlı filozofun görüşündeki yenilik unsuru onun durağan bir mevcudu da varlığı sürekli olarak görmesi ve bu varlığın sürekliliğini onun zamanı saymasıdır. Aynı sebeple Ebû'l-Berekât zamanın hâdisliğini varlığın hâdisliği olarak alır ve zamanın hâdis olduğunu söyleyen kimsenin gerçekte varlığın hâdis olduğunu

söylediğini öne sürer. Zira zaman kendi başına bir varlık ve zatıyla kâim bir öz değildir. Bağdatlı filozofa göre zamanın varlıkla ilişkisi, cisimsel ölçünün bir cisimle ilişkisi gibidir. Nasıl ki cisimsel ölçü, ölçülen cisim olmadan var olamazsa, zamanın uzunluğu ve kısalığı da sürekli bir varlık olmadan var olamaz. Bir insan, âlemin yoktan varlığa gelmeden (*hudûs*) önce zamanın hiçbir şekilde var olmadığını nasıl iddia edebilir? Halbuki bu iddiayı insan zihni kabul etmez. İnsan zihninin bu iddiayı kabul etmemesinin sebebi, âlemin varlığa gelmeden önce zamanın yokluğunu düşünmek istediğinde, gerçekte, kendisinde zamanın olmadığı bir zamansal uzanım dönemi tasavvur etmesidir. Bu tasavvurda insan zihninin çelişkiye düştüğü ve zamanı nefyederken zamanı ispat ettiği çok açıktır. İmdi varlığı ortadan kaldırmak mümkün değilse, zamanı da ortadan kaldırmak mümkün değildir. Şüphesiz varlığı ortadan kaldırmak mümkün değildir, zira varlık olmak bakımından varlık yokluğu kabul etmez. Aynı şekilde yokluk da yokluk olmak bakımından varlığı kabul etmez. Varlık veya yoklukla hükmedilen şey, varolandır ve *vücûd*/varlık ile *mevcûd*/varolan karıştırılmamalıdır.

Geçmiş bahisler şunu gayet iyi göstermektedir ki zaman, kendisinden önce bir başka zamanın tasavvur edilemeyeceği bir ilke değildir, zira ifade edildiği üzere, zamanın ister geçmişte ister gelecekte ortadan kalkması hiçbir şekilde düşünülemez. Nasıl ki insan zihni zamanın ortadan kalkmasını düşünemez ise, sürekliliğe ve zamana sahip olmayan bir varlığı da düşünmek mümkün değildir. Ebû'l-Berekât'a göre bu söz Yüce Yaratıcı hakkında da geçerlidir. Bu yüzden zamanı nefyetmek ve Hakk Teâlâ'nın varlığından uzanımı olumsuzlamak, zamanı hareketin ölçüsü sayan kimselere has bir tutumdur. Ancak her varolanın varlığını bir tür uzanımda (*imtidâd*) gören ve o uzanımı o varolanın zamanı sayan kimseler, varlığın zaman olmaksızın düşünülemeyeceğini de kabul ederler; bu varlık ister Yaratıcı'nın, ister yaratıkların olsun, fark etmez.

Filozofların eserleriyle tanışıklığı olan kimseler, bu grubun Hakk Teâlâ'nın varlığını zamanın akışından soyutlanmış ve uzak bilseler de Hakk Teâlâ'nın *dehrî* ve *sermedî*/sonsuz olduğuna derinden inanırlar. Öyle ki bazı filozoflar Hakk Teâlâ'nın varlığının *dehr* ve *sermed*/sonsuz zaman olduğunu düşünürler. Ebû'l-Berekât'a göre filozofların bu konuda söyledikleri, zaman sözcüğü yerine "*dehr*/sonsuz zaman" ve "*sermed*/sonsuz zaman" sözcüklerini kullanmaktır. Ancak zamanın anlamı hiç değişmemiştir ve "*dehr*" ve "*sermed*" sözcüklerinden anlaşılan anlam, zaman sözcüğünün delalet ettiği anlamla aynıdır. Zira "*dehr*" ve "*sermed*", hareket ve değişim içermeyen bir kalıcılık ve devamlılık anlamına gelir. Devamlılığın müddet ve zamanın niteliklerinden olduğu anlaşılınca, zamanın anlamının *dehr* ve *sermed*'in anlamından farklı olduğu nasıl söylenebilir? Bağdatlı filozofa göre kalıcılığın ve devamlılığın akledilen anlamı hareketle birlikte olabilen ve birlikte olmayabilen ortak bir

anlamdır. Buna göre zaman sözcüğü, *dehr* ve *sermed* sözcüğünün delalet ettiği aynı anlama delalet eder.[232]

Bu söylenilenler ışığında, Ebû'l-Berekât'ın zaman meselesindeki konumunun İslam filozoflarının genelinin kabul ettiklerinden farklı olduğu anlaşılmaktadır. Filozofların çoğu zamanı hareketin ölçüsü saymışlardır. Onlar arasındaki tek görüş ayrılığı, filozofların çoğunluğunun feleklerin hareketlerini zamanın varlığının kaynağı sayması, buna karşılık Molla Sadrâ'nın ve onun Hikmet-i Müteâliye'sinin/Aşkın Felsefe'sinin takipçilerinin cevhersel hareketi zamanın temeli saymalarıdır. Bağdatlı filozof genel olarak filozoflara muhalefet etmiş ve zamanı varlığın uzanımı saymakla kalmamış, zaman sözcüğünün Hakk Teâlâ'nın varlığı hakkında da kullanılabileceğini söylemiştir. Bu filozofun zaman konusundaki yaklaşımı dikkat çekici olsa da, zaman sözcüğü ile "*dehr*" ve "*sermed*" sözcükleri arasındaki farka dair filozoflara yöneltti̇ği itiraz eleştiriye açık görünmektedir.

Filozoflar zaman yerine "*dehr*" ve "*sermed*" isimlerini kullandıklarında sadece bir sözcük değişikliği yapmamışlardır ve işleri sözcüklerle oynamak değildir. Filozoflar bu üç terimden her biri için özel bir anlam düşünmüşler ve aralarındaki farkı açıklığa kavuşturmuşlardır. Bu büyüklere göre "değişenin değişene nispeti"ne zaman denir; ama "sabit olanın değişene nispeti" *dehr*'dir; "sabitin sabite nispeti"ne ise *sermed* denir. Bir insan bu üç nispete dikkat edecek olursa, onlar arasındaki farkın olgusal ve somut bir fark olduğunu ve bu anlamlarla ilgili olarak farklı sözcük ve terimler kullanmanın sözcük oyunu olmadığını kolayca anlar.

İslam filozofları zamanı asla Allah'ın varlığı hakkında kullanmayı uygun görmemişlerdir, zira onları İslamî öğretilerin etkisi altında tenzih nazariyesini tanıyorlardı ve her türlü teşbih kokan düşünceden uzak duruyorlardı.

Ebû'l-Berekât cüretkâr şekilde zaman sözcüğünü Hakk Teâlâ'nın varlığı için kullanır ve kendi fikrî ve felsefî temeline dayanarak bu yaklaşımını haklı gösterir. Bağdatlı filozof Yahudi bir ailede büyümüş ve kendilerini Tevrat'ın takipçisi sayan kimselerin kültürel havasını teneffüs etmiştir. Yahudi toplumunda tenzih ve teşbih meselesi özel bir konuma sahiptir ve Hakk Teâlâ'nın teşbih yönü ilgi görmektedir. Bütün bunlarla birlikte Ebû'l-Berekât'ın zaman ve zamanın varlıkla ilişkisi hakkındaki nazariyesi çok önemlidir ve görmezden gelinemez. Bu filozofun hicrî altıncı yüzyılın birinci yarısında ortaya attığı görüş bugün Batı'nın en büyük filozoflarından ilgi görmektedir.

Batı felsefe tarihine aşina olan kimseler büyük Alman filozof Martin Heidegger'in en önemli kitabını *Varlık ve Zaman* (*Sein und Zeit*) adıyla yazdığı-

232 *Kitâbu'l-Mu'teber*, c. 3, s. 36-41.

nı iyi bilirler. O çeşitli dillere çevrilen bu kitapta varlık meselesini gündeme getirmiş ve zamanı varlığın uzanımı saymıştır. Bazı Heidegger uzmanlarına göre bu filozofun nazarında varlık zamanla özdeştir. Diğer bazıları ise Heidegger'in özel terimi olan "*dasein*"ın zamansal bir yapıya sahip olduğunu söyler ve varlık ile zaman arasında temel ilişkiyi vurgularlar. Bizim buradaki amacımızın Heidegger ile Ebû'l-Berekât arasında bir karşılaştırma yapmak olmadığı açıktır. Zira bu iki düşünür arasında fikrî ve kültürel aralık onları birbirine yakın görmemize imkân vermeyecek kadar büyüktür. Bu ifadeye burada yer verilmesinin amacı, önemli ve esaslı olan varlık-zaman meselesinin Ebû'l-Berekât tarafından gündeme getirilmiş olduğuna dikkat çekmektir.

Zaman ve zamanın varlık ile olan ilişkisi sadece Ebû'l-Berekât gibi bir filozof tarafından değil, eski dinlerde de özel bir şekilde dile getirilmiştir. Eski dinlerde zaman tanrılarından bahsedilir. Elbette bu tanrılar daha ziyade kader tanrıları ve ölüm tanrılarıdır.

Ancak kadim İran'da gelişip yayılan Zervânîlik dininde zaman, varlığın hakikati ile özdeş görülmüştür. İki esastan asıl olanın ya zaman ya da mekân olduğunu ve sonunda ikisinden birinin galip geldiğini bilinir kılmak için İranlı düşünürler arasında bir tartışma yapıldığı doğru ise, Zervânîlik düşüncesinin İranlı bir temele ve köke sahip olduğu aydınlığa kavuşur. Şüphesiz Mezopotamya bölgesinin kültürü ve fikrî kazanımları Zervânîlik dininin seyrinde etkili olmuştur. Ancak Zervânîlik inancı Babil düşüncelerinden etkilenmiş ise, bu etkilenme Babil'in kültürel unsurlarının İran kültür ve medeniyetine nüfuz etmesi aracılığıyla olmuştur. Her halükarda Zervânîlik asırlar boyunca İran'ın büyük kültürel mecmuasından ve terkibinden ayrı değildir. Zaman, Zervânîlik dininde sanki her şeyin aslı ve esasını oluşturur.

Zervânîlik kaynaklarında *'Ulemâ-yı İslâm* (İslam Âlimleri) adlı bir risale kaydedilmiştir. Aynı adı taşıyan, ama sonrasında "*Be Dîger Reviş* (Bir Başka Yöntemle)" adını taşıyan bir başka risale daha vardır. *'Ulemâ-yı İslâm* risalesinde zamanın öneminden bahsedilir ve denilir ki: "Eğer Hürmüz (Urmozd) ve bütün melekler ve bütün âlemler bir araya gelip toplansalar, zaman olmadan bir mısır tanesini varlığa getiremezler, ya da o tane *rûzgâr*/dehr ile varlığa gelir. *Rûzgâr*/dehr yazmamızın sebebi çok kimsenin onun zaman olduğunu bilmemesidir. Din, *rûzgâr*/dehr ile öğretilir...Ağaç, *rûzgâr*/dehr ile yetişir ve *rûzgâr*/dehr ile meyve verir ve sanatlar *rûzgâr*/dehr ile yapılır. Her şeyin varlığı *rûzgâr*/dehr ile ayakta durur ve Yaratıcı'nın olup da *rûzgâr*'ın/dehrin olmadığı söylenemez. Eğer biri (geçen) *rûzgâr*'ın/dehrin gece ve gündüz olduğu söyleyecek olursa, gece ve gündüzün olmayıp da "sonsuz" zamanın var olduğu çok [dönemler] olduğu bilinmelidir.

Zervânîlik araştırmacıları şu görüştedir: Zervân aslında sonsuz mahiyeti sebebiyle değişmeyen ezelîlik, ebedîlik ve kalıcılık demektir. Tutsağı olduğumuz zamana gelince, o geçici zamandır. Bu konuda gündeme getirilen sorular şunlardır: Bu hareket, dönüşüm ve olguların birbiri ardına gelmesi neden kaynaklanır? O durağanlık ve dinginlik nasıl bu hareket ve devinime dönüştü? Zervân'ın belirlenimi ile durağan sonsuzluğun bu geçici zamana dönüşümü arasında nasıl bir ilişki vardır? Ve O hâlde, acaba bu zaman hareketine hep devam edecek midir? Böyle değilse, sonu ne zamandır? O hâlde sonlu Zervân'ın insanlarla ve âlemlerle nasıl bir ilişkisi olduğunu bilmeliyiz. Zervân'ın varlığı nasıl açıklanmalı ve yorumlanmalıdır? Eğer bu sonlu zaman, sınırsız Zervân'dan sâdır olmuşsa, onun sonsuz büyüklüğü zaman aracılığıyla nasıl gerçekleşir?

Avesta'da iki tür Zervân zikredilir. Biri sonsuz Zervân ve zatıyla kâim Zervândır. Buna orta Farsçada "Dîreng Hutây [Zaman Tanrısı]" denir. Dîreng Hutây'ın zamanı hem Zervân'ın şahsiyetidir, hem de sonlu zamanda tamamen gizlenmiştir. Bu yüzden sonlu zaman da aynı niteliğe sahiptir.

Bu zamanın varlık üzerinde özel bir etkisi vardır. Görünen o ki Zervânîlik dininde varlıklar, varlıklarını daha ziyade bu sonlu zamana veya Zervân Tanrısı'nın belirlenimine borçludur. Elbette Ahuramazda (*Ehûrmozd*) etken ve yaratıcı faildir. Ama o, varlığı "yaratmaz." Varlık, Zervân'dan sâdır olmuştur ve âlemin yüzünde varlığı besleyip büyütendir. Her halükârda zamanın sınırlanmasıyla varlık doğar veya ortaya çıkar. Sınırsız zamandan sınırlı zaman varlığa gelir ve sonsuz durağanlıktan hareket varlığa gelir. Sınırlı zaman, amel ve hareketten ayrılmazdır. Zaman baştan sona cereyan eder ve sınırsız olan ilkesine ilişip bağlanır. Zervân'ın sınırsızlığı yaratma işleminin gereğidir. Zervân'ın zamansal boyutta şahsiyet bulmasıyla Zervân-ı Dîreng-Hutây oluşmuş olur ve onunla, sınırlanmış Zervân varlıklar suretinde sudûr eder/doğar, tecellî eder/görünür ve feyezân eder/taşar ve birlik çokluğa dönüşür.

Zervân-ı Dîreng-Hutây, hareket ve oluşun kendisinde yer aldığı zaman ile bir sayılır. Ancak son tahlilde ondan başkadır. Zervânîlik dininde zaman üç şekle sahiptir. 1) Aynı zamanda zamansal bir mahiyete sahip olan sonsuz zaman veya sonsuzluğun kendisi. 2) Kendisinden varlığın çıktığı, yani hem kalıcılığın ve durağanlığın alıcısı/vârisi, hem de bu âlemdeki somut zamanın hareketinin mûrisi/vericisi olan varoluşsal (*vücûdî*) zaman. 3) Son olarak evrensel zaman. Bu, zihnî bir kategoridir ve duyular tarafından algılanabilir bir şey değildir; bilakis vardır ve âlemdeki hiçbir güç zamansız hiçbir iş yapamaz.

Varoluşsal zaman, ilâhî zatın üç uknumundan/şahsından biridir; Ahuramazda [Tek Tanrı] ve Ehrimen [Kötülük Tanrısı] ise diğer iki uknumdur. O hâlde ona bir şeyin gücü yetmez, bu yüzden ona yokluk ilişemez. Ancak varoluşsal

zaman, evrensel zaman şeklinde ortaya çıktığı için diğer iki ilâhî şahsa hizmet eder ve onların ikisi de kendi maksatları için ondan faydalanır. *Dînkerd*'de şu anlam bulunabilir: "Her şeyin varlığı, zamana muhtaçtır ve zaman olmadan hiçbir iş gerçekleşmez, onsuz hiçbir şey var olmamıştır, var olmaz ve var olmayacaktır. *Bendehiş*'in birinci bölümünde şöyle geçer: "Zaman her iki yaratmadan da güçlüdür: Hürmüz'ün ve Ehrimen'in yaratması. Zaman, işlerin akışını bulup açığa çıkarır, zaman iyi açığa çıkanlardan daha iyi açığa çıkarır ve bilenlerden daha iyi bilir. Zaman ve takdirin birbiriyle yakından ilişkili olduğu anlamı *Bendehiş*'te bulunabilir. Elbette bu kitabın dördüncü bölümünde zaman ve takdirin özdeş olduğu açıkça ifade edilir.

Kaza ve kader âlemde var olsa da, varoluşsal zamanda yoğunluk kazanmıştır...Takdir var oluşsal zamanın bir yönüdür, geçici zaman da diğer yönüdür.[233]

Zervân ve Ölüm

Zervân, âlemlerin alınyazısının en yüksek kaynağıdır ve her şeyin düzenini belirler ve o küllî düzenden çıkmak hiçbir şekilde mümkün değildir. Her olgunun başlangıcı ve sonu vardır ve belirlenmiş yolundan geçip gitmesi ve kendi sonuna ulaşması gerekir. İnsan da bu düzenin dışında değildir. İnsanın sonu ölümdür. Bu korkutucu son hayatın her anında insanın karşısında bulunur ve herkes er ya da geç ona varacağını bilir. Bu geçlik veya erlik "zaman" iledir. Bireylerin ölüm zamanı hayatın son bulmasıdır ve bu zamandan kaçış yoktur. Ölüm, herkesin ve her şeyin kesin alınyazısıdır ve "zaman" onu, Zervân'ın mahiyeti olduğunda belirler. Yine zamanın bu âleme bakan yüzü, zamandaki hayattır; ölüm de zamanda ortaya çıkar ve her şeyin nihaî hakikati Zervân'dır.

Zervân, her şeyin alınyazısını ve takdirini belirleyerek hayat ve ölümlerini yazar. Zervân, takdirdir ve olması gereken onun emriyle ve onun aracılığıyla gerçekleşir. Ancak ölüm, her şeyin asla gecikmeyen alınyazısının en kesin görünümüdür. Ölüm, takdirin elidir ve onun karşısında sığınacak bir yer yoktur. Herkes Zervân'ı ölümün yüzünde daha iyi tanır, gerçekte o böyle değilse dahi.[234]

Bu söylenilenler ışığında, Ebû'l-Berekât Bağdâdî'nin zaman meselesinde Zervânî düşüncelerin etkisi altında kaldığı ve bu düşünce akımını kendine özgü felsefî dille ifade ettiği kolaylıkla anlaşılabilir. O, *Kitâbu'l-Mu'teber*'de zamanı takdirin altında yer alan bir şey olarak tanımlamış ve nicelik ya da nicelikli bir şey olarak nitelendirmiştir.[235] Ebû'l-Berekât bu noktayı dikkate almış ve demiştir ki: Zamanda olmayan hiçbir varlık tasavvur edilemez.

233 *Âyîn-i Zervânî*, s. 162-165.

234 *A.g.e.*, s. 251-252.

235 *Kitâbu'l-Mu'teber*, c. 2, 18. Bölüm.

Akabinde ekler: Zamanda olmayan hiçbir varlık tasavvur edilemezse, zamanın var olmaması nasıl mümkün olur? Buna göre zaman, zamanda gerçekleşen şeye nispetle daha öncelikli ve gereklidir ve değişmez. İşte bu da "dehr" denilen şeyle aynıdır. Zamanda gözlemlenen değişim, zaman ile değişen şeyler arasında var olan ilişki yönündendir. Eğer varlıkların halleri zamana nispetle değişmiyorsa, kaçınılmaz olarak zaman sürekli ve sonsuz bir şey olarak tanımlanır. Böyle bir varlığın asla yok olmayacağı ve yokluğun ona ulaşamayacağı çok açıktır.[236] Buna göre zamanda değişim ve dönüşüm, değişen şeylerle olan ilişki aracılığıyla gerçekleşir.

Bazı kimseler bu sözü eleştirmiş ve demiştir ki: Zamandaki değişimi algılamak zamanın değişen şeylerle ilişkisi yönünden değildir, bilakis insan zihninin derinliğine ve ruhunun içlerine yöneldiğinde, zamanın değişimini fark eder ve geçmişin yokluğunun, geleceğin gelişinden farklı olduğunu bilir. Bu kişilere cevap olarak şöyle denilir: Nefsin derinliklerinde zamanın değişimini algılamak, insanın nefsinin hallerinin değişmesi aracılığıyla gerçekleşir, öyle ki zamandan geçenin insan olduğu, değilse zamanın varlığının insanın üzerinden geçmediği söylenebilir. Burada Ebû'l-Berekât kendi sözünü vurgular ve Allah-ı Zülcelâl'in adıyla yemin ederek insanların nefis ve ruhlarının bir anda tek bir hâl üzere kalmadığını ve hiçbir anda duraklama olmadığını iddia eder. Zira nefisler hayal ve düşünceler içinde sürekli hareket ve gidiş-geliş içindedir. Tıpkı ruhlar ve bedenlerin daima dönüşüm ve değişim içinde olmaları gibi... Şüphesiz değişip dönüşmeyi kabul etmeyen bir şey zamanın içinde yer almaz ve onun zamana nispeti, ezelîlik ve ebedîliktir.[237] Ebû'l-Berekât'tan naklettiğimiz bu ifadede çok önemli iki husus vardır:

Birinci husus şudur: Zaman, zamanda oluşan ve gerçekleşen şeylere nispetle daha öncelikli ve gereklidir ve değişmez.

İkinci husus şudur: Ebû'l-Berekât'a göre insanın varlığı zamandan ve dehrden geçer, zamanın varlığı insanın üzerinden akıp geçmez.

Birinci maddede ifadesini bulan görüş Molla Sadrâ'nın varlık konusundaki görüşüyle karşılaştırılabilir, zira bu Şirazlı büyük filozof, eğer bütün varlıklar kendi varlıklarında varlığa ihtiyaç duyuyorlarsa, varlığın kendisinin gerçeklik ve asıllıkta başka her şeyden daha evlâ ve layık olduğu görüşünü daima vurgular. Ebû'l-Berekât da bir tür istidlâl olan bu aynı tabiri zaman konusunda kullanır ve der ki: Eğer zamanda gerçekleşen şeyler kendi varlıklarını zamana borçlu iseler, kaçınılmaz şekilde zamanın varlığı kendisinde gerçekleşen varlıklara nispetle daha öncelikli ve gerekli olacaktır. Ancak ikinci maddede ifade edilen düşünce, sadece Fransız filozof Henri Bergson'un nazariyesi ile

236 *Kitâbu'l-Mu'teber*, c. 2, s. 79.

237 *Kitâbu'l-Mu'teber*, c. 2, s. 80.

karşılaştırılabilir. Bu İşrâkî karakterli filozofa göre insan aklı akıcı ve hareketli şeyden kaçar ve dokunduğu her şeyi dondurur. O şöyle der: Biz somut ve dışsal zamanı düşünmeyiz, bilakis zaman bizim hayatımızı oluşturan bir şeydir, zira hayat akıldan daha geniştir. Saf zamanda bireyin dönüşümüne ve şeylerin değişimine ilişkin yaşadığımız algı, zamanla özdeş olan hayatımızda bulunur. Biz zamanı geri dönmesi imkânsız bir akış olarak algılıyoruz, o hayatımızın temelidir ve biz onu iyi hissediyoruz.[238]

Görüldüğü gibi, Henri Bergson hareket ve dönüşümü algılamayı, insanın kendi içinde tecrübe ettiği içsel bir durum olarak görmektedir. Ebû'l-Berekât, "İnsanın varlığı zamandan geçer" derken, Bergson'un hareketin algılanması konusundaki sözüyle mukayese edilebilecek bir şeye işaret eder. Bergson'un hareketin algılanışıyla ilgili nazariyesinden bahsetmek ve onu Ebû'l-Berekât'ın bu konudaki görüşüyle karşılaştırmak için çok çaba ve yer gerekir. Biz burada kısa bir işaretle yetineceğiz ve bu konuda gereken bahsi onun için takdir edilmiş vakte havale edeceğiz.

Ebû'l-Berekât'ın zamanın hakikatine dair gündeme getirdiği ve pek az kimsenin ele aldığı konulardan biri, onun zamanı kendi özünde bitişik (*muttasıl*), varlıkta ayrık (*munfasıl*) saymasıdır. Varlıkta ayrıklığının sebebi zamanın geçmişinin yok olması, geleceğinin ise henüz var olmamasıdır. Bir şeyin hem var hem yok olmasının mümkün olmadığı ise müsellemdir. Zaman varlığı geçmiş ve gelecek olmak üzere ikiye bölünebilen bir şeydir. Geçmiş şimdi var değildir. Gelecek de henüz var olmamıştır. Ama zamanının mahiyetinin bitişik olarak görülmesinin sebebi onun cüzlerinden ve birimlerinden her birinin birbiri ardına olması ve bu ardışıklıkta hiçbir duruş ve duraksamanın olmamasıdır. Zamanın anlarının peyderpey/arka arkaya oluşu aralarında bir aralık olmayacak şekilde cereyan eder ve sonuçta zaman bir, bitişik, uzanımlı ve sürekli olur.

Bu söylenilenler ışığında Ebû'l-Berekât İslam filozoflarının çoğunluğunun aksine zamanı nicelik türünden saymaz. Zira ifade edildiği üzere, zamanın geçmişi ve geleceği henüz var değildir. Bir bitişik şeyin ise var ve yoktan oluşması mümkün değildir. Yine ona göre zaman nicelik türünden değildir. Zira zamanın birimleri ve anları öylesine birbirine bağlıdır ki aralarında en küçük bir duraksama ve gecikme olmaz ve böyle bir akışın da ayrık ve kesik olması mümkün değildir. Bağdatlı filozof zamanı hareketle de benzer görmez, zira hareketler hızlılık ve yavaşlık bakımından ve aynı şekilde yönler ve mesafeler bakımından birbirinden farklıdır. Buna karşılık zaman hiçbir şekilde ve hiçbir hâlinde farklı olmaz ve daima bir ve aynıdır. Zamanda bir çokluk görülüyor ise, bu çokluğun kaynağı zaman ile zamanda gerçekleşen olaylar arasındaki ilişkiler ve bağıntılardır. Nitelik adalet ve zulüm yahut mutluluk

238 *Tahavvul-i Hallâk*, s. 69-77.

ve mutsuzluk zamanlarından söz edilmesi böyledir. Şüphe yok ki zaman "özü itibarıyla" farklı ve çeşitli değildir. Adaletin zamanı zulmün zamanından farklı ise, bu adaletin zulümden farklı olması aracılığıyladır. Bu söz mutluluk ve mutsuzluk, iyilik ve kötülük zamanları için de geçerlidir. İmdi eğer zaman ayrık nicelik değil, bitişik nicelik türünden ise ve harekete de benzerliği yoksa, zorunlu olarak mahiyetinde/özünde bitişik ve varlığında ayrık olan bir şey cinsinden olması gerekir.[239] Elbette bir şeyin mahiyetinde, varlığından farklı bir şey olduğu düşüncesi, üzerinde şüphe duyulup düşünülebilir bir konudur. Ebû'l-Berekât zamanın mahiyetini bitişik, varlığını ise ayrık saymıştır. Şüphesiz bitişiklik ayrıklıktan tamamen farklıdır.

Burada bir şeyin mahiyeti, varlığından tamamen farklı olabilir mi diye bir soru gündeme gelmektedir? Bağdatlı filozofun bu soruya cevabının ne olacağı bilinmemektedir! Müsellem olan şu ki o da diğer pek çok düşünür gibi zaman problemini çözememiştir. Ebû'l-Berekât zamanın tek düzeliğine dayanmış ve âlemin hâdis oluşu konusunda önemli bir meseleyi gündeme getirmiştir: Âlemin hâdisliği konusunda zamanın önceliğinin gerekliliği sadece hâdisliği tasavvurun şartlarındandır, ancak gerçekte ve kendisi itibarıyla zaman, hâdisliğin gerçekleşmesinde bir etkide bulunmaz. Zira zamanın hâdisliğin gerçekleşmesinde etkisi olsaydı, zaman ne kadar çok olsa, hâdisliğin gerçekleşmesi üzerindeki etkisi de o kadar fazla olurdu. Oysa olgusal gerçeklik bu durumun aksini göstermektedir. Çünkü hâdisliğin gerçekleşmesinde, çok zaman az zamanınki ile aynı etkiye sahiptir. Bir başka deyişle, âlemin hâdis olması için zaman gereklidir, ancak bu konuda az zaman ile çok zaman arasında hiç fark yoktur. Şu da müsellemdir ki eğer bir şey başka bir şey üzerinde etkide bulunsaydı, onun azı ile çoğu eşit olmazdı.[240]

---

239 *Kitâbu'l-Mu'teber*, c. 2, s. 78.

240 *Kitâbu'l-Mu'teber*, c. 3, s. 29, 52, 53.

31

İMÂM FAHREDDÎN RÂZÎ VE FELSEFE

İki büyük Müslüman şahsiyet bir asırdan kısa bir zaman zarfında felsefe eleştirisini ve filozof karşıtlığını çok az kimsenin ulaşabileceği bir eleştirmenlik aşamasına taşımıştır. İmâm Fahreddîn Râzî, Hüccetülislam Ebû Hâmid Gazâlî'nin ayak izlerini takip etmiş ve Eş'arîler'in temellerini güçlendirmek için çok çaba harcamıştır. İmâm Fahreddîn Râzî'nin ve Ebû Hâmid Gazâlî'nin kişiliğine ve bu iki düşünürün karşılaştırılmasına dair çok şey söylenmiştir. İki düşünür arasında yöntem ve karakter itibarıyla var olan benzerliklere rağmen, aralarındaki farklılık da çoktur. Gazâlî, filozoflara karşı çıkmıştır. İmâm Fahreddîn Râzî de filozofların görüşlerini eleştirmiştir, ancak bu ikisinin filozofları eleştiri biçimi ve yöntemi kesinlikle aynı değildir. Gazâlî filozofları eleştirirken istidlâl diliyle söz söylemekle beraber, filozofları günahkâr ve kâfir ilan etme yoluna da girmiş, ancak İmâm Fahreddîn Râzî bu yola asla tevessül etmemiş ve filozoflar karşısında delil getirme yolunun dışına çıkmamıştır. Râzî'nin delillendirmeleri genelde burhan suretindedir, ancak bazen cedel/diyalektik ve hitabet/retorik şeklini aldığı da olmaktadır.

Tahkik ehline göre, felsefî meseleleri delil getirme yoluyla eleştirmenin kendisi de bir tür felsefedir. Buna göre İmâm Fahreddîn Râzî felsefî meseleleri eleştirdiğinde filozoflar zümresine girmektedir. Elbette filozof ismi genelde, felsefî meselelere kendine özgü cevaplar bulmaya çalışan kimselere verilir.

Ancak felsefe tarihini bilen ve filozofların öğretilerini inceleyip eleştiren kimseye genelde "felsefeci" veya "felsefe tarihçisi" adı verilir.

İmâm Fahreddîn Râzî hem felsefe tarihçisi hem de filozof olarak görülebilecek kimselerdendir. Bu iddianın delili, Râzî'nin filozofların görüş ve inançlarını tenkit ve tahlil etme gücünü göstermiş olmasına ek olarak, kendine has görüş ve yaklaşımlarını da ortaya koymuş olmasıdır. Râzî'nin görüş ve inançlarından birisi, onun zihinsel varlığı inkâr etmesi ve bilgiyi salt bir ilişki ve bağıntı olarak görmesidir. Bu nazariyeye göre Fahreddîn Râzî'nin düşüncesinde akleden ve akledilenin birliğine yer kalmamıştır ve onun bu birliğin reddine yönelik delilleri başkalarının bu konuda ileri sürdükleri görüşten farklıdır.[241] Râzî, insandaki hafıza gücünü ispatlamak suretiyle, sırf suretlerin zihindeki oluşumunun bilgi olmadığı sonucuna varır, zira pek çok konuda algılanmış suretler hafıza deposunda var olmasına rağmen nâtık/akleden nefis ondan habersizdir. Onun lezzet ve acı, bir ilkesi, iyilik ve kötülüğün anlamı (husun-kubuh), kendi kendine konuşmak (kelâm-ı nefsî) ve Allah'ı görmek (rüyetullâh) hakkında burada ayrıntısına giremeyeceğimiz görüşleri vardır. Bu konulara göz atacak olursak, İmâm Fahreddîn Râzî'nin sadece bir felsefe tarihçisi değil, bilakis bazı bakımlardan bir filozof sayılabileceğini de görürüz. Ancak şu gerçek de gözardı edilmemelidir ki o ömrünün sonuna kadar birinci sınıf bir kelamcı olarak kalmıştır.

Bazıları İmâm Fahreddîn Râzî'nin filozof karşısında kelamcı, kelamcı karşısında filozof olduğunu söyler. Bu bakış açısına göre onun Eş'arîler'in mahfilinde bir Mu'tezilî, Mu'tezilîler'in meclisinde bir Eş'arî olduğu söylenebilir. Bütün bunlarla birlikte Râzî, aynı zamanda dindar ve sünnete tâbi kalmaya çalışan Kur'ân müfessirlerinden biridir. Râzî'nin eserlerinde ve inişli-çıkışlı hayatındaki çeşitlilik ve değişim her şeyden ziyade onun zeki tabiatı, keskin ve araştırmacı zihninin sonucudur. O, *el-Mebâhisu'l-Meşrıkiyye* kitabının başında başkalarının ilmî ve felsefî eserlerini nasıl görüp ele aldığını ortaya koyar. Râzî bu kitabının başında selefi taklit etmeyi ve onların sözlerini sorgusuz sualsiz alıp kabul etmeyi reddeder ve der ki: Küçük-büyük bütün işlerde öncekilerin peşinden gitmeyi gerekli gören kimseler seleften bazılarının kimi konularda kendilerinden öncekilerin görüşlerine muhalefet ettiklerini ve onların sözlerini problemli bulup onlara itiraz ettiklerini iyi bilirler. İmdi eğer öncekilerin kendilerinden öncekilerin sözüne itiraz etmesi yanlış ve kötü bir şey ise, kaçınılmaz olarak öncekilerin yaptığının çirkin ve beğenilmeyen bir şey olduğu söylenmelidir. Ancak öncekilerin kendilerinden öncekilerin sözlerine itirazını iyi ve haklı bir şey sayarsak, bizim öncekilerin görüşlerine karşı itirazkâr bir tutum takınmamız da iyi ve beğenilir bir şey olacaktır. Buna göre

241 Râzî'nin akleden ve akledilenin birliği konusundaki nazariyesi ile ilgili olarak daha fazla bilgi için bkz. Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, c. 1, s. 159-170.

öncekilerin peşinden gitmenin gereğine ve zorunluluğuna hükmeden kimselerin bu hükümden vazgeçmesi ve delile tutunarak ve burhanı izleyerek hedeflerine doğru ilerlemeye devam etmeleri gerekir. İmâm Fahreddîn Râzî bu sözün ardından çok önemli bir diğer hususu hatırlatır: Sorgusuz sualsiz ve körü körüne öncekilerin görüşlerini izlemek yanlış ise, onların sözlerine insafsız muhalefet ve temelsiz itiraz da hiçbir şekilde övgüye değer ve beğenilecek bir davranış değildir. Bazı kimseler, büyük filozoflara ve düşünürlere muhalefet etmenin kendilerini büyük düşünürler arasına katacağı gibi yanlış bir düşünceye kapılır. Fahreddîn Râzî der ki: Bu kimseler bu kötü davranışlarıyla kendi aptallıklarını ve bilgisizliklerini gösterir ve kendi eksiklik ve hamlıklarını aşikâr kılarlar.[242] Râzî burada orta ve itidal yolunu tavsiye etmekte ve kendisi de bu yolda yürümektedir.

İmâm Fahreddîn Râzî'nin *el-Mebâhisu'l-Meşrıkiyye* kitabının başında ortaya koyduğu şey çok sağlam ve mantıklıdır. Ancak burada sorulması gereken soru, bu büyük düşünürün kendisinin söylediği ve öğütlediği şey temelinde davranıp davranmadığıdır. Çok açıktır ki İmâm Fahreddîn Râzî'nın kendisi bu soruya olumlu vevap vermiştir ve kendisinin düşünce yöntemi olarak orta yolu tuttuğuna inanmaktadır. Ancak bu iddianın aydınlığa kavuşması için onun en önemli eserlerinden birine bakmamız ve içeriğini incelememiz kötü bir fikir değildir. Şüphesiz eş-Şeyhu'r-Reîs İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ına şerhi İmâm Fahreddîn Râzî'nin önemli eserlerinden biridir. Zira İbn Sînâ'nın şahsı, İslam âleminin en büyük filozoflarından biridir ve onun *el-İşârât ve't-Tenbîhât* kitabı da en seçkin kitaplarından biridir. Buna göre İmâm Fahreddîn Râzî'nin şerhi de kendisinin en önemli eserlerinden biri olarak görülebilir.

İmâm Fahreddîn Râzî, *Şerhu'l-İşârât*'ta bütün düşünce gücünü kullanır ve düşüncesinin karakterini ortaya serer. Buna göre *Şerhu'l-İşârât*, İmâm Fahreddîn Râzî'nin düşünce tarzını ve telakki şeklini gösteren en iyi kitaptır.

Felsefî esaslarla aşina olan kimseler İmâm Fahreddîn Râzî'nin İbn Sînâ'nın sözlerini şerh ederken insaf ilkesine uymadığını ve eş-Şeyhu'r-Reîs'in sözlerine itirazda çok aşırıya gittiğini iyi bilirler. Kendisi de en önemli *İşârât* şârihlerinden sayılan Hâce Nasîruddîn Tûsî, İmâm Fahreddîn Râzî'nin şerhini itidal sınırının ve insaf ölçüsünün dışında görmüş ve onun çabalarını bir tür İbn Sînâ'nın itibarını zedeleme çabası olarak görmüştür. Hâce Tûsî bu bağlamda bazı zarif ve zeki kimselerin şu sözünü nakleder: İmâm Fahreddîn Râzî'nin, eş-Şeyhu'r-Reîs İbn Sînâ'nın kitabına şerh olarak yazdığı gerçekte bir tür cerhtir/yaralamadır.[243] Konuşmada cerh etmenin/yaralamanın, insaflı

---

242 *El-Mebâhisu'l-Meşrıkiyye*, c. 1, s. 4.

243 *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, c. 1, s. 1.

eleştiri ve incelemeden başka bir şey olduğu çok açıktır. Bu zarif kimsenin demek istediği İmâm Fahreddîn Râzî'nin eş-Şeyhu'r-Reîs karşısında hasmane bir tavır takındığı ve onun sözlerini şerh ederken ilmî insaf ve tarafsızlığa riayet etmediğidir.

Râzî'nin *İşârât* şerhiyle tanışıklığı olan kimseler onun İbn Sînâ'nın sözlerini şerh ederken hiçbir çabayı esirgemediğini ve bu filozofa itirazda bulunmak için elinden gelen her şeyi yaptığını açıkça görürler. Bu iddiayı teyit eden şey, Râzî'nin *Şerhu 'Uyûni'l-Hikmet-i İbn Sînâ* (Felsefenin Kaynakları) adlı eserinde eş-Şeyhu'r-Reîs'in sözlerine muhalefetini göstermesidir. *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme*, önemli felsefe kitaplarından biridir.[244] *'Uyunu'l-Hikme*, İbn Sînâ tarafından kaleme alınan son derece özet bir felsefe metnidir. Bu kitap önceki asırlarda çok popülerlik kazanmış ve felsefe öğrencileri onu genelde ezberlemiştir.

Görünüşe göre İmâm Fahreddîn Râzî'nin yakın öğrencilerinden ve samimi dostlarından biri olan Muhammed bin Rıdvân Menûçehr Melik Şirvân, Râzî'den *'Uyûnu'l-Hikme* kitabını şerh etmesini ve problemlerini çözmesini istemiştir. Râzî, öğrencisi ve dostunun ricasına olumlu cevap verdi ve *'Uyûnu'l-Hikme*'yi şerh etti. O, *'Uyûnu'l-Hikme*'nin mukaddimesinde İbn Sînâ'yı tabiatı güçlü ve düşüncesi kaliteli biri olarak nitelendirmesine ve övmesine rağmen *'Uyûnu'l-Hikme*'nin konularına yönelik muhalefetini açıkça ortaya koymuştur.[245] Râzî'nin *'Uyûni'l-Hikme* şerhinin mukaddimesinde İbn Sînâ'nın görüşleriyle ilgili olarak sergilediği tavır *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ın konuları için de geçerlidir. Buna göre Fahreddîn Râzî'nin İbn Sînâ'nın fikrî tavırlarına yönelik muhalefetinde şüphe edilemez. Tartışılabilecek olan mesele şudur: Acaba Râzî'nin İbn Sînâ'ya muhalefeti felsefe düşmanlarının bu insanî bilgi alanına yönelik sergilediği türden bir muhalefet midir? Yoksa bir filozofun diğer bir filozofa yönelik muhalefeti türünden midir? Burada Râzî'nin İbn Sînâ'ya muhalefetinin bir filozofun diğer bir filozofa yönelik muhalefeti türünden olduğunu söyleyebiliriz, zira Fahreddîn Râzî'nin İbn Sînâ'nın görüşlerine yönelik eleştirileri daima delil getirme temellidir ve asla günahkârlık ve küfür suçlaması silahını kullanmamıştır. İmâm Fahreddîn Râzî pek çok bağlamda İbn Sînâ'nın nazariyesine eleştiri ve itirazda bulunmuş, onun yerine bir başka nazariyeyi savunmuştur. Bu arada İbn Sînâ'nın nazariyesinin reddedilip yerine bir başka nazariyenin geçirilmesi dinî ve mezhebî saiklerin sonucu değildir ve düşünce tarzından başka hiçbir etken İmâm Fahreddîn Râzî üzerinde etkili değildir. İmâm Fahreddîn Râzî'nin İbn Sînâ ve diğer İslam düşünürlerin hilafına hareket ettiği bağlamlardan biri bütün tasavvurları bedîhî/bütün

244 *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme* yakınlarda Mısır'da basılmış ve İran'da aynı baskının ofset baskısı yapılmıştır.

245 *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme*, c. 1, s. 40.

kavramları apriori saymasıdır. Râzî bu nazariyeyi benimsemede yalnız kalmış ve başkalarının kendisiyle birlikte ve uyumlu olmamasına hiç aldırış etmemiş ve bu durumdan hiç çekinmemiştir.

O, tasavvurların bedîhî olduğuna dair şöyle bir delil getirir ve der ki: Tasavvur, araştırma ve öğrenme (*iktisâb*) konusu bir şey değildir. Zira araştırma ve öğrenme konusu olan şey, ya bilinir ya da bilinmez. Öğrenilecek şey bilinmiyorsa, asla öğrenilemez. Çünkü hiçbir yönden bilinmeyen bir şeyi öğrenmek imkânsız olduğu gibi, bilinmeyen bir tasavvurun öğrenildiğini varsaydığımızda öğrenilen şeyin araştırılan ve yönelinen şey olduğunun nasıl bilineceği sorunu da ortaya çıkar. Buna karşılık araştırıp öğrenilecek şey biliniyorsa, onu bilmek hâsılın tahsili, yani zaten bilinenin tekrar öğrenilmesi olacaktır ki bu da imkânsızdır.

Burada şöyle söylenebilir: Araştırma ve öğrenme konusu olan tasavvur bir yönden bilinmekte, diğer yönden bilinmemektedir. Buna göre araştırılan şey, bilgisizliği ortadan kaldırıp eksikliği tamamlamak olacaktır. İmâm Fahreddîn Râzî bu itiraza şöyle cevap verir: Bir tasavvur bir yönden biliniyor, diğer yönden bilinmiyor ise, bilinen yön bilinmeyen yönden farklıdır. Bu durumda yukarıdaki problem tekrar ortaya çıkar: Bilinenin öğrenilmesi, zaten var olanın tekrar elde edilmesidir, bilinmeyen şeyin ise öğrenilmesi imkânsızdır.

Burada bir başka problemin daha varlığından söz edilebilir. Tasavvurların bedîhî olduğu konusundaki iddia, tasdiklerin/önermelerin bedîhî olduğu konusunda da geçerlidir. Buna göre sadece tasavvurlar bedîhî olmaz, tasdikler de bedîhî olur. İmâm Fahreddîn Râzî bu probleme de cevap verir ve cevabını iki öncüle dayanır. İmâm Râzî'nin bu konudaki ibaresi şu şekildedir:

"İkinci sorunun cevabı iki öncüle dayanır: "Birinci öncül, şudur: Şüphesiz 'tasavvur olmak bakımından' tasavvur, başka bir şeydir; 'tasdik olmak bakımından' tasdik başka bir şeydir. Buna göre tasdik; konunun tasavvuruna, yüklemin tasavvuruna, olumsuzlama tasavvuruna ve olumlama tasavvuruna eklenti bir durumdur. Zira akılda bu dört tasavvurun var olup da tasdikin var olmaması mümkündür.

İkinci öncül şudur: Her bir belirli tasdikin, ancak kendilerinde mümkün olabileceği iki belirli tasavvuru olmalıdır. Örneğin âlem ile hâdis tasavvurları arasındaki olumlama veya olumsuzlama ilişkisi sadece âlem ile hâdis arasında mümkündür. Zira bu ilişki bir başka önermede olursa, o önermenin konusu ve o önermenin yüklemi bu önermenin konusu ve bu önermenin yükleminden başka olur. O hâlde bu önerme, o önermeden başkadır.

İki öncül de artık bilindiğine göre şöyle diyelim: Tasdik, tasdikî bakımdan bilinmeyen matlubdur (öğrenilmek istenilen şey), tasavvurî yoldan ise bilinmektedir. Bu bilinmeyen tasdik bilinmeyenden bilinir olduğu için, ***diğer***

bilinmeyen şeylerden kendisinin gereği olan tasavvurlar sayesinde bilinir olur. Ama tasavvur tekil bir şeydir ve aklın işaret ettiği bir şeyse, tasavvur hâsıl olur ve eğer aklın işaret ettiği bir şey değilse, bu durumda zihin ondan habersiz olur. İki suret arasındaki fark budur. Bununla birlikte kalpte bir problem vardır. Ama eskiler bazı tasavvurların mükteseb olduğuna/sonradan öğrenilip kazanıldığına şunu delil getirmişlerdir: Biz zorunlu olarak kalbimizin içinde meleğin, ruhun, aklın ve cevherin ne olduğunu birisi onları bize tanımlayıncaya ve ortaya çıkarıncaya kadar tasavvur edemezdik. Bu da aklın sezgisi ile bilindiği için maksat hâsıl olmuştur.

Bu öncülün cevabının bir öncüle dayandığı, onun da şu olduğu bilinmelidir: Biz bir şeyi beş duyu organımızdan biri ile veya iç deneyimimizle algılarsak o şeyi tasavvur edebiliriz. Nitekim zevki, acıyı, ferahlamayı ve sevinci böyle tasavvur ederiz. Ya da o şeyi aklın sezgisi ile idrak ederiz. Nitekim varlığı, yokluğu, birliği, çokluğu, zorunluluğu ve mümkünlüğü böyle idrak ederiz. Ya da akıl o şeyi tikel suretlerden terkip ederek oluşturur. Nitekim yakuttan ağacı, zorunlu varlığı ve mümkün varlığı böyle oluşturur. Tasavvurların bundan ibaret olduğu anlaşıldığına göre, "Melek nedir?" diye soran kimsenin bu sözü, "Melek sözcüğü, zihnimizde var olan bu tasavvurlardan hangisinin ismidir?" demektir. Durum bu minval üzere olduğuna göre, "Melek nedir?" sorusu tasavvur tarafına değil, tasdik tarafına düşer. Bu sorunun tasdik tarafına düştüğünün delili birkaç yöndendir:

Birinci yön: Melek, bilinen hakikatlerdendir, ama bu hakikate sahip bir şeyin varlığı bilinmemektedir. Burada [birinci] bilinen ile [ikinci] bilinen farklıdır. O hâlde bu müfred/yalın değil, bileşiktir.

İkinci yön: Sen, "Hakikat, falanca şeydir" dediğinde, bu önerme olumludur ve doğrulanabilir ve yalanlanabilir/yanlışlanabilir (tekzîb). O hâlde tasavvur değil, tasdiktir.

Üçüncü yön: Eskilerin görüşüne göre, bir kişi bir şey için bir tanım söylediğinde, bir başkası o tanımı, çürütmekle veya ona karşı çıkmakla geçersiz kılabilir. Geçersiz kılma ise önermeyi yalanlamak/yanlışlamak demektir. Böylece "tanım" adı verilen şeyin tasavvur kategorisinde değil, tasdik kategorisinde olduğu bilinmiş olur.

Diğer taraftan tasdiklerin hepsinin bedîhî/apriori olmadığında şüphe yoktur. Zira geometrinin, metafiziğin ve fiziğin bütün meseleleri bedîhî de değildir, bütün meseleleri kazanılmış da değildir. Diğer türlü kısırdöngü veya teselsül oluşur. Tam tersine tasdiklerin bazısının bedîhî, bazının kazanılmış olduğu kesindir. Yine o kazanılmış bilgilerin o bedîhî bilgilerin bileşiminden oluştuğu da şüphe götürmez bir gerçekliktir ve "nefy/olumsuzlama ve ispatın/

olumlamanın birlikte var olmayacağı ve birlikte ortadan kalkmayacağı"ndan daha açık bir bedîhî yoktur.

Eğer birisi "nefy/olumsuzlama ve ispatın/olumlamanın birlikte var olmayacağı"nın çok açık olduğunu, ama "ama olumsuzlama ve olumlamanın birlikte ortadan kalkmayacağı"nın birinci önerme kadar açık olmadığını, bilakis akılda, niçin olumsuzlama ve olumlama arasında bir ortanın bulunmadığının sorgulanacağını söylerse, şöyle cevap veririz:

Bu sorgulama aklın olumsuzlama ve olumlamanın mahiyetini tam olarak getirmediği zaman söz konusudur. Onun olumsuzlanması ile kastettiğimiz, onun özünde hiç belirlenim ve gerçekliğinin olmaması, olumlanması ile kastettiğimiz onun belirlenim ve gerçekliğe sahip olmasıdır. O hâlde deriz ki olumsuzlama ile olumlama arasında varsayılan orta, eğer hiç bir belirlenim ve gerçekliğe sahip değilse, o olumsuzlamadır; eğer kendisi itibarıyla olumsuzlamanın olumlamadan ayrıldığı bir belirlenimi ve gerçekliği varsa, o da olumlamanın ta kendisidir. Şu hâlde anlaşılmıştır ki olumsuzlama ve olumlama tasavvur edildiğinde, aklın olumsuzlama ve olumlamanın birlikte ortadan kalkmasının imkânsız olduğuna ilişkin hükmü, ikisinin birlikte var olmasının imkânsız olduğuna ilişkin hükmü gibidir."

İmâm Fahreddîn Râzî'nin sözleri burada sona erdi. Bu alıntıda görüldüğü üzere, o, diğer İslam düşünürlerinden farklı olarak bütün tasavvurları bedîhî görür ve bu tür insanî algının hiçbir şekilde kazanılır olmadığına inanır. Fahreddîn Râzî bu bahsin ardından bir başka çok önemli meseleyi gündeme getirir. O, en önemli bedîhî ilkeleri sayar ve onların bedîhîliğinin kaynağının bir esas olduğunu ve o esasın ise iki çelişiğin birlikte varlığının ve birlikte yokluğunun imkânsızlığı olduğunu söyler.

Bilinmelidir ki bazı düşünürler bu meselede İmâm Fahreddîn Râzî'nin aksine düşünürler ve bazı bedîhî ilkelerin bizzat bedîhî olduğuna ve bedîhîlikte iki çelişiğin birlikte varlığının ve birlikte yokluğunun imkânsızlığı esasına borçlu olmadığına inanırlar.

Dikkatli bir okuyucu olan İmâm Fahreddîn Râzî hem bu meselede, hem de tasavvurları bedîhî sayma meselesinde, İslam düşünürlerinin pek çoğunun görüşünden farklı bir görüşe sahiptir. O, *Risâle-i Külliyât*'ta da (Tümeller Risalesi)[246] pek çok düşünüre muhalefet etmiş ve tümel konusuyla alakalı bir dizi konuyu gündeme getirmek suretiyle birtakım özel görüşler benimsemiştir. Râzî, *Risâle-i Külliyât*'ta kendisinin nominalist olduğuna işaret eden bir ifadede bulunur ki şudur:

---

246 *Risâle-i Külliyât*, Hâcc Muhammed Bâkır Şerîf Tabâtabâî'nin (ö. 1319) şerhiyle birlikte son yıllarda Meşhed'de basılmıştır. Elbette bu kitabın şerhi zayıftır ve şarih de Şeyhîlik fırkasının takipçilerindendir.

ولما تحقّق أنّ الإشتراك هو المطابقة لأمور متعددة ولا شكّ أنّها

لا تحصل للماهيّة إلّا فى الذّهن فالإشتراك لا يعرض لها إلّا فى العقل[247]

(Yani, iştirâkin/ortaklığın pek çok şeyle örtüşmek olduğu, diğer taraftan da bu örtüşmenin sadece zihinde gerçekleştiği kesinlik kazandığına göre, kaçınılmaz olarak ortaklık sadece akılda mahiyete ilişecektir.) Bu alıntıda görüldüğü üzere, İmâm Fahreddîn Râzî mahiyetin pek çok tikelleri ile örtüşmesinin zihin dışında gerçekleşmediğine ve zihin dışında ortaklık ve tümelliğin olmadığına inanır.

Yukarıda İmâm Fahreddîn Râzî'nin filozof karşıtlığının hiç de az olmadığını ifade etmiştik. Açık olması gereken şu ki acaba bu muhalefetler filozoflara düşmanlık yüzünden mi yapılmaktadır, yoksa Râzî bir filozof olarak ve felsefe diliyle filozoflarla muhalif konuşmalar mı yapmaktadır? Şimdiye kadar örnek olarak zikrettiğimiz konular, Fahreddîn Râzî'nin filozoflara muhalefetinin bir filozofun diğer filozoflara muhalefeti türünden olduğu bağlamlardır. Zira onun söz konusu edilen bağlamlardaki yaklaşımı dinî ve mezhebi saiklere dayanmaz ve naklî delillere de tutunmaz. Burada Fahreddîn Râzî'nin pek çok eserinde gündeme getirdiği tümellerin inkârı tavrı[248] dinî ve mezhebi saiklerin ürünü ve sonucu değildir. Bilakis pek çok düşünür duyusal ve deneyci eğilimler vasıtasıyla tümellerin varlığını inkâra girişmiştir ve bir insan kesin bir şekilde, Râzî'nin hiçbir şekilde duyusal ve deneyci eğilimlere sahip olmadığını iddia edemez.

Bu ihtimali bertaraf etmek için şöyle söyleyebiliriz: Râzî, duyu ve deneye değer vermekle beraber, elde bulunan delillere dayanarak aklın önceliği ekolünün takipçilerinden [yani, rasyonalist] sayılabilir. Bu iddiayı destekleyen şey, onun *Sittînî* (Atmışlı) olarak bilinen *Câmi'u'l-'Ulûm* (İlimlerin Kapsayıcısı) kitabında aklın idrakini duyunun idrakinden yedi bakımdan daha kâmil sayar:

Birinci yön: Akıl kendi kendini idrak eder, duyu ise kendi kendini algılayamaz.

İkinci yön: Duyu, çok yakından ve çok uzaktan algılayamaz, oysa yakınlık ve uzaklık hiçbir şekilde aklın idrakine engel değildir.

Üçüncü yön: Arada bulunan bir perde duyunun idrakine engel olabilir, buna karşılık perde aklın idrakine engel olamaz.

---

247 Muhammed Bâkır Şerîf Tabâtabâî, *Şerhu Risâle-i Külliyât*, s. 70.

248 Râzî, tümeller konusunda tümelin varlığını inkâr ettiği bir risalesinin olmasına ilave olarak *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme*'de, c. 3, s. 100'de ve *Kitâbu'l-Metâlibi'l-'Âliye*'de de tümelin varlığını ele alır ve reddeder.

Dördüncü yön: Duyu sadece nesnelerin dış yüzünü algılar, akıl ise hem dış yüzünü hem de iç yüzünü bilir.

Beşinci yön: Duyuda pek çok hata ortaya çıkar. Buna göre yerinde duranı hareket ediyor, hareketliyi yerinde duruyor olarak görür. Ancak akılda böylesi yanlışlar yaşanmaz. Yerinde duranı hareket ediyor olarak görmeye, geminin hareketi sırasında kıyıyı hareket ediyor görmek, hareket edeni yerinde duruyor olarak görmeye ise gölgenin hareketi örnek verilir.

Altıncı yön: Duyu bir şeyi algılamakla meşgulken başka bir şeyi algılamaktan geri kalır. Oysa akıl bir şeyi bildiğinde, başka bir şeyi bilme gücü artar.

Yedinci yön: Duyu, güçlü bir şeyi [uyarıcıyı] algıladıktan sonra, zayıf bir şeyi [uyarıcıyı] algılayamaz. Halbuki akıl duyunun tersinedir ve güçlü bir şeyi algılaması zayıf bir şeyi algılamasına engel olmaz.[249]

Bilinmelidir ki İmâm Fahreddîn Râzî aklın duyudan üstün olduğu yedi yönü Ebû Hâmid Gazâlî'den nakletmiş ve bunu ona nispet etmiştir. Fahreddîn Râzî pek çok bağlamda ve çeşitli münasebetlerle aklın diğer algılardan üstünlüğü meselesine önem vermiş ve aklî erdemler konusunda söz söylemiştir. O *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme*'sinde İbn Sînâ'nın sözünü yorumlar ve nazarî/teorik aklı, amelî/pratik akıldan üstün sayar. Zira nazarî aklın eserleri sonsuz şekilde ve daima bâki kalır. Halbuki amelî akıl bedenin yok olmasından sonra ortadan kalkar. Bilici güç (*kuvve-i 'âlime*), varlıkları doğru şekilde algılayan bir güçtür. Yapıcı güç (*kuvve-i 'âmile)* ise nefsin kendisi aracılığıyla bedenini yönettiği bir güçtür. Fahreddîn Râzî bu meseleden ayrıntılı olarak bahseder ve amel ve davranışların mertebe ve konumca ilâhî bilgilerden aşağı olduğuna inanır. Bu demek oluyor ki amelî hikmet/pratik felsefe, mertebe ve konum itibarıyla nazarî hikmet/teorik felsefenin payesine ulaşamaz. O bu iddiayı ispatlamak için Kur'ân-ı Kerîm'den pek çok ayete dayanır. Bu konudaki ayetlerden biri Allah Teâlâ'nın Hz. Halilurrahman İbrahim'den hikâye buyurmasıdır: "Rabbim bana hüküm ver ve beni salihlere kat."[250] Tefsircilere göre ayette geçen "hüküm", nazarî gücü kemale erdirmektir. Aynı müfessirler salihlere katılmayı ise amelî gücün kemale erdirilmesine işaret sayarlar. Bir başka ayette Hz. Mûsâ'ya hitap edilmektedir: "Şimdi vahyolunacak şeyleri dinle: Şüphe yok ki ben Allah'ım. Benden başka hiçbir ilah yoktur. O hâlde bana ibadet et ve beni anmak için namaz kıl."[251] Bazılarına göre ayetin "Benden başka hiçbir ilah yoktur" kısmı nazarî gücün kemaline işarettir, ama "Bana ibadet edin" kısmı ise amelî güce delalet eder. Bir başka ayette Hz. Îsâ'dan hikâye edilir: "Şüphesiz ben Allah'ın kuluyum. Bana kitabı (İncil'i) verdi ve beni bir peygamber

---

249 *Câmi'u'l-'Ulûm*, s. 45.

250 Şuarâ Sûresi, 83.

251 Tâhâ Sûresi, 13-14.

yaptı. Nerede olursam olayım beni kutlu ve erdemli kıldı ve bana yaşadığım sürece namazı ve zekatı emretti."[252] Bazı tefsir ehli bütün bu cümlelerin nazarî güce işaret olduğuna, ama "ve bana yaşadığım sürece namazı ve zekatı emretti" kısmının amelî gücün kemaline delalet ettiğine inanırlar.[253]

Şimdiye kadar söylenenler Râzî'nin aklın asıllığını ve önceliğini savunduğunu ve insanî kemalin nazarî aklı kemale erdirmek olarak düşündüğünü açıkça göstermektedir. O akıl ve naklin çatışması konusunda da aklın önceliğine açıkça delalet eden bir ilke ortaya koymuştur. Fahreddîn Râzî akıl nakil ile çatıştığında bu çatışmanın şu dört şekilden biri üzere olduğunu söyler:

Birinci şekil: Hem aklın hem de naklin gereğince amel etmek.

İkinci şekil: Bu çatışmanın hem aklın hem de naklin hükümden ve itibardan düşmesini gerektirmesi.

Üçüncü şekil: Naklin hükmünün kabul edilmesi ve aklın hükmünün reddedilmesi.

Dördüncü şekil: Aklın hükmünün kabul edilip naklin hükmünün bir tür tevile tâbi tutulması.

Şüphesiz ki birinci ve ikinci şeklin kabul edilmesi mümkün değildir, zira iki çelişiğin birlikte var olması imkânsız olduğu gibi, iki çelişiğin birlikte ortadan kalkması da mümkün değildir. Üçüncü şekil de tahkik ehline göre kabul edilemez, çünkü şeriatın dış anlamlarının hücciyeti/geçerliliği ve naklî delillerin doğruluğu, aklın delili ile Yaratıcı'yı ve sübûtî ve selbî sıfatlarını ispatlamamız ve peygamberlerin gönderilmesi ve ellerinde mucizelerin zuhur etmesini doğru delil saymamız sayesindedir. Bütün bunlar da aklın hükmü iledir. O hâlde, eğer akıl suçlanır ve hükümleri icra edilmezse aklın bu anlamların temelleri hakkındaki hükümleri reddedilmiş olur ve şer'î delillerin yanlışlığını gerektirir. Şu hâlde aklın hükümlerinin altını oymak, hem aklın hem de naklin altını oymak demektir. Yukarıdaki dört şekilden üçünün yanlış olduğu artık bilindiğine göre, geriye aklın hükmüne razı olmak ve emrine boyun eğmek gerektiğini söylemek kalmaktadır. Eğer akl-ı selim naklin yanlışlığına veya doğruluğuna hükmederse, ama tevil edilmesi gerektiğini söylerse, zorunlu olarak bu hükmün kabul edilmesi gerekir.[254]

---

252 Meryem Sûresi, 29-30.

253 *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme*, c. 2, s. 5.

254 *El-Berâhîn der 'İlm-i Kelâm*, c. 2, Mukaddime, s. 15, *Esasu't-Takdîs*'ten naklen.

32

SEM'Î DELİLLER KESİN BİLGİ İFADE EDER Mİ?

İmâm Fahreddîn Râzî *Kitâbu'l-Berâhîn*'in (Burhanlar Kitabı) otuz sekizinci bölümünü sem'î deliller kesin bilgi ifade eder mi meselesine ayırmıştır. O, bu soruya cevap verirken şöyle söyler:

"Konuya başlamadan önce bilinmelidir ki delil üç kısımdan oluşur: Ya saf aklî, ya saf naklî ya da bazısı aklî, bazısı da sem'î öncüllerden oluşur. Saf aklî olanın ya bütün öncülleri yakînî/kesin olur, ya hepsi zannî olur ya da bir kısmı yakînî, bir kısmı zannî olur. Ama bütün öncüller kesin olursa, netice de kesin olur. Zira kesin gerçek öncüllerin sonucu da kaçınılmaz olarak kesin olur. Ama bütün öncüller zannî olursa, ya bazısı kesin olur, bazısı zannî olur, bu durumda netice de zannî olur. Zira türev asla asıldan daha güçlü olamaz. Buna göre bir aslın bütün cüzleri ya da bazı cüzleri zannî olduğunda, kaçınılmaz olarak türevin zannî olması daha uygun olur. Ama saf sem'î olan deliller ile ilgili olarak bu imkânsızdır, zira ayet veya haberle istidlâlin doğruluğu ve geçerliliği peygamberliğin doğruluğuna bağlıdır. Ancak peygamberliğin doğruluğu sem'î delille ispatlanamaz, diğer türlü kısırdöngü doğar. Bilakis onun ispatlanması aklî öncüllerle yapılabilir. O hâlde nübüvveti ispatlayan aklî deliller, gerçekte o sem'î delilin bir parçasıdır, her ne kadar istidlâl anında dile getirilmese de. Şu hâlde saf sem'î malumun olması imkânsızdır. Bazısı sem'î, bazısı aklî öncüllerden oluşan deliller çoktur. Bu artık bilindiğine göre, akıllı

kimselerin sem'î delilin kesin bilgi verip vermediği ile ilgili olarak ihtilaf ettiğini söyleyelim. Bir gruba göre, sem'î delil elbette kesin değildir, çünkü sem'î delilin hepsi de zannî olan on öncüle dayanır, zannî olana dayanan her şeyin kendisi de zannîdir. Sem'î delilin on zannî öncüle dayandığının açıklaması şu şekildedir:

Birinci öncül: Sem'î delil sözcükleri (luğât) bilmeye bağlıdır. Sözcükleri aktarmak ise âhâdın rivayeti üzeredir. Zira o sözcükleri bilen kimseler, o sözcüklerin âlimleridir. Halil, Asma'î, Ebû 'Ubeyde ve İbnu'l-A'râbî ve insanların ittifakıyla bu kişiler masum değildir. Masum olmayan bir kavimden âhâdın rivayeti kesin bilgi vermez, bilakis zannî bilgi verir.

İkinci öncül şudur: Lafzî delile tutunmak, nahvin/dilbilgisinin doğruluğuna bağlıdır. Zira lafızların irabının farklılığı anlam farklılığının sebebidir ve nahvin ana esaslarına ve ayrıntılarına dayanır. Esaslar ise âhâdın rivayetiyle nakledilir. Kufeliler çoğu konuda Basralıların rivayetini yalanlar, Basralılar da Kufelilerin rivayetini yalanlar. Nahvin ayrıntılarına gelince, onlar çok zayıf delillerle ispatlanır. Sem'î delillere dayanmak nahve bağlı olduğu için ve nahvin ana esasları ve ayrıntılarının zannî olduğu doğrulanmıştır. O hâlde kastedilen anlam hâsıl olmuştur.

Üçüncü öncül şudur: Lafzî delillere tutunmak, iştirâkin/eşsesliliğin yok sayılmasına bağlıdır. Zira iştirâkin varlığını kabul edersek, şu ayetten veya bu haberden muradın bizim belirlediğimiz anlam olmadığı, bilakis başka bir anlam olduğu düşünülebilir. O hâlde iştirakin yok sayılmasına bağlı olan bir anlamın belirlenmesinin kendisi de zannî bir anlamdır.

Dördüncü öncül: Lafzî delillere tutunmak, bir ilke olarak sözcüğün hakikî anlamda alınmasına dayanır. Zira bu ilke kabul edilmemiş olsaydı, bu sözcükle kastedilenin hakikî anlam olması doğru olmazdı, bilakis mecaz olurdu. Mecazlar ise daima pek çoktur. Dolayısıyla hiçbir anlam belirlenmez. Ancak şöyle demişlerdir: "Sözde asıl olan, hakikî anlamda alınmasıdır" sözünün kendisi zannîdir.

Beşinci öncül: Lafzî delillere tutunmak, hazf/düşürme ve ızmâr/gizleme seçeneğinin ihtimal dışı varsayılmasına bağlıdır. Zira hazf ve gizleme mümkün ve muhtemel olursa, olumsuzlama olumlama olabilir, olumlama da olumsuzlama olabilir. Ancak Kur'ân'da hazf pek çoktur. Nitekim müfessirlerin çoğu "لَآ اُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيٰمَةِۙ (Hayır, kıyamet gününe yemin ederim)"[255] ayetindeki "hayır (لَآ /lâ)" sözcüğünü hazf ederler. Yine Kur'ân'da geçen "مَا مَنَعَكَ اَلَّا تَسْجُدَ

255 Kıyâmet Sûresi, 1.

(Seni secde etmekten alıkoyan ne oldu?)"[256] *ayetindeki "hayır'ın (لَا /lâ)" anlama katkısı olmadığını (zâid) düşünürler. Hazf ve gizleme sebebiyle olumsuz olumlu, olumlu da olumsuz olduğu için, bütün sem'î delillerin zannî olduğu söylenebilir.*

Altıncı öncül: Sözün anlamları takdim/öne alma ve tehir/geriye atma sebebiyle değişir. Kur'ân'da ve haberlerde [hadislerde] ise takdim ve tehir çok olduğu varsayılmıştır. O hâlde nakil kesin değil, zannîdir.

Yedinci delil: Kur'ân ve haberlerin [hadislerin] genel ifadelerinin delil olması, onları özelleştiren ve hükümlerini özel durumlara hasreden ifadelerin (muhassıs) olmamasına bağlıdır. Zira anlaşmazlık [akıl-nakil çatışması] olduğu durumda hükmü özel bir duruma hasreden bir ifadenin varsayılması hâlinde, söz konusu genel ifade delil olmaktan çıkar; zira özelleştirici ifadenin yokluğu, kesin değil, zannîdir. Çünkü aklın elinden gelen bir özelleştirici ifadenin olup olmadığını araştırmaktır; iyice düşünüp taşındıktan sonra özelleştirici ifadenin olmadığına hükmedilmemelidir, zira bir şeye ilişkin bilginin yokluğu o şeyin var olmadığı anlamına gelmez, bilakis sadece zayıf zan hâsıl olur.

Sekizinci öncül: Neshedilmesi mümkün hükümlerin ispatında sem'î delillere tutunmak, neshedici bir hükmün bulunmaması şartına bağlıdır. Ancak neshedici hükmün bulunmaması -tıpkı yukarıda hükmü özel bir duruma hasreden özelleştirici ifadenin bulunmadığının varsayılmasında olduğu gibi- kesin değil, zannîdir.

Dokuzuncu öncül: Sem'î delillere tutunmanın bir diğer şartı onunla çatışan bir başka sem'î delilin var olmamasıdır. Zira çatışan bir başka sem'î delil bulunursa, mecburen ikisi arasında bir tercihte bulunmaya imkân verecek araçlara müracaat etmek gerekecektir ki bu da ancak zan ifade eder. Diğer taraftan çatışan bir başka sem'î delilin olmadığı da kesin değil, zannîdir.

Onuncu öncül: Sem'î delillere tutunmanın bir başka şartı, onunla çatışan kesin aklî delilin bulunmamasıdır. Zira kesin bir aklî delilin sem'î delille çatıştığı varsayılırsa, mecburen sem'î delilin dış anlamından vazgeçilecek ve bu sırada o, delil olmaktan çıkacaktır. Ancak sem'î delille çatışan aklî delilin yokluğu, kesin kesinlik değil, zannî bir kesinliktir. Zira son tahlilde insan sem'î delille çatışan aklî delilin varlığının bilgisine sahip değildir, ne var ki sem'î delille çatışan aklî delilin varlığıyla ilgili bilgiye sahip olmamak, çatışan aklî delilin var olmadığını bilmeyi gerektirmez. O hâlde sem'î delillerin bu on öncüle bağlı olduğu ve zannî bir şeye bağlı olanın da zorunlu olarak zannî olduğu ortaya çıkmıştır."[257]

256 Enfâl Sûresi, 12.

257 *El-Berâhîn der 'İlm-i Kelâm*, c. 2, s. 193-199.

Bu alıntıda görüldüğü üzere, İmâm Fahreddîn Râzî naklî delillerin kesin bilgi verdiğini düşünmez, kesin bilgi vermeyen şey ise kesin aklî delil karşısında duramaz. Elbette sözünün sonunda akıl ile nakil arasında çatışmaya yer bırakmayacak bir meseleye işaret etmiştir. Fahreddîn Râzî'ye göre nakle tutunmanın şartlarından biri onun aksine kesin aklî bir delilin ikâme edilmemesidir. Buna göre bir naklî delilin delaleti, ona karşıt kesin bir aklî delilin var olmaması şartına bağlıdır. Bu takdirde kesin bir aklî delilin var olması hâlinde, ona karşıt naklî bir delile yer yoktur. Bunun anlamı kesin aklî bir burhanın karşısında her türlü delilin itibar derecesinden düşeceğidir. Bizim burada amacımız Râzî'nin bu nazariyenin doğruluğunu ya da yanlışlığını tartışmak değildir. Bizim burada bahis konusu yaptığımız şey onun bazı görüşleri temelinde, birinci sınıf bir rasyonalist olduğudur.

İmâm Râzî'den nakledilen meselelerden biri çok önemlidir. Ona göre saf naklî ve sırf sem'î bir delil yoktur. Naklî delil olarak ortaya atılan şeyler bir tür aklî temellere sahiptir. Elbette çok zaman, naklî delilin içinde yer alan bu aklî deliller açıkça ifade edilmemiştir, ancak bu aklî delillerin açıkça ifade edilmemesi onların var olmadığı anlamına gelmez. Fahreddîn Râzî'nin aklî temeller ile kastettiği ayet ve haberlerle/hadislerle her türlü istidlâlin peygamberliğin doğruluğuna bağlı olması ve peygamberliğin doğruluğunun aklın yardımıyla ispatlanan bir şey olmasıdır. Zira naklî delillerle istidlâlde bulunmanın sadece naklî delillere dayandığını varsayacak olursak, teselsüle ve kısırdöngüye düşeriz. Buna göre saf nakil yoktur ve sem'î şeylere tutunulamaz.

İmâm Fahreddîn Râzî burada sadece saf nakli reddetmemiş, aynı zamanda saf naklin bulunmadığı gibi nakille bağlantısı olmayan saf aklın da istidlâl kaynağı olarak görülemeyeceğini öne sürmüştür. Zira bazı düşünürlere göre, akıl kendisini sürekli dille gösteren bir şeydir. Biz daima dilin karnında doğarız, dil insan bireylerinden her biri var olmadan da hayatını sürdürür, ama insan fertlerinden hiçbiri dil olmadan insanî hayatını devam ettiremez. Bu düşünürlere göre birey dili varlığa getirmemiştir, bilakis bireyi varlığa getiren dildir. Bu söz sadece akıl hakkında geçerli değildir, bilakis aklın mertebesinin üstünde olan ilâhî vahiy hakkında da geçerli olabilir. Zira ilâhî vahiy sürekli sözde ve metinde tecelli ve tecessüm eder/ortaya çıkar ve somutlaşır. Şüphesiz ilâhî kelam ve semavî metin, Dinin Göndericisi (*Şâri'*) tarafından belirlenmesi gereken tevkîfî bir iştir. Ancak şu mesele de müsellemdir ki ilâhî kelam daima bir dizi söz, harf ve sözcükten oluşur. O hâlde vahiy ve akıl, kelamda/konuşmada zuhur ediyorsa, dinî sözcük ve sözlerin de üzerlerinde bir tür düşünme gerçekleştirmeden anlaşılamayacakları sonucu doğar. Bir diğer ifadeyle, sözü dinleyip anlama eylemi bir tür düşünme ve akletme içerir. Naklî bir şey olarak ilâhî kelam karşısında teslim olunması gerekir, ancak ilâhî kelam karşısında teslim olmak, insanın o sözdeki aklî şeyleri ve o sözün muhtevasını algılayıp

idrak etmekten bizi müstağni kılmaz. Bir kelamda aklın sıfırdan başlamadığı ve boşlukta faaliyet göstermediği söylenebilir. İnsandaki akıl kültür aracılığıyla, önceki nakle dayanır ve nakle olan bu eğilim insanın geçmişle irtibatta olmasını sağlar. İnsan geçmişle olan bağlantısını idrak ettiğinde, aklının yalnız olmadığı gerçeğinin de farkına varır.

Saf akıl yoktur denildiğinde, bu sözün anlamı insan aklının çevredeki toplum ile diyalog hâlinde olduğu ve bu diyaloglarda her an kendi kendini yeniden keşfettiğidir. Nakille bağlantısı olmayan saf aklın var olmadığı meselesi İmâm Fahreddîn Râzî'nin eserlerinde gündeme getirilmemiştir. Yukarıda belirtildiği gibi, o sadece saf naklin varlığını reddetmiş ve onun varlığını imkânsız görmüştür. Ancak bilinmelidir ki bir insan akılla bağlantısı olmayan saf nakli inkâr ederse, en azından bazı aşamalarda nakille bağlantısı olmayan saf aklın da var olamayacağı gerçekliğini de kabul etmesi gerekir. Her halükârda İmâm Fahreddîn Râzî akla büyük bir önem vermekte ve onun naklin anlamlarını kavramaktaki rolünü dikkate değer saymaktadır. Ona göre semavî dinlerin varlığın hakikatlerine dair ortaya koydukları şeyler kapsamlı olmakla beraber genel ve özettir, onların ayrıntılarını anlama işi zeki insanların akıllarına tevdi edilmiştir.

Kutsal kitaplar incelendiğinde kutsal şeriat-koyucunun insanları Allah'ın varlığını kabul etmeye çağırdığı görülür ve Hakk'ın mukaddes zatının bütün eksiklik ve afetlerden münezzeh ve uzak olduğu ve bütün kemal niteliklerine sahip olduğu kabul edilir. Ancak bu hakikatleri detaylandırmak için incelenip araştırılması gereken hususlar zeki kimselerin akıllarına bırakılmıştır. Şüphesiz Allah Teâlâ mekânlı değildir, mekânda ve yönde bulunmaz. Ancak bu gerçekliği açıkça ifade etmek genel halkın zihnini bulandırabilir ve düşüncelerini altüst edebilir. Zira böylesi konulara ulaşabilmek genel halkın zihnine ağır gelir ve bu meseleleri gündeme getirmek onların hakikatlerden nefret etmelerine sebep olabilir. Bu meseleyi gündeme getirmek, nazarî felsefenin ilkelerinin insanların tabiatında var olduğu ve felsefî meseleleri araştırmanın istidatlı kimselere tevdi edildiği anlamına gelir. İmâm Fahreddîn Râzî bu sözü eş-Şeyhu'r-Reîs İbn Sînâ'ya nispet ederek içeriğini İbn Sînâ'nın *er-Risâletu'l-Adhaviyye*'sinden nakleder. O İbn Sînâ'nın *'Uyûnu'l-Hikme*'sinde geçen bir diğer ifadesini aynı anlamda alır ve onu bu tür bir düşünce temelinde yorumlar.[258] Râzî, İbn Sînâ'nın *er-Risâletu'l-Adhaviyye*'sindeki sözünü beğenir ve onu kendisinin akıl-nakil ilişkisi konusundaki görüşüne yakın görür. Zira ona göre menkul/nakledilen bilgi karşısında teslim olmak, onun anlam ve içeriğini aklî olarak kavramaktan bizi müstağni kılmaz. Bir başka deyişle, nakledilen olmak bakımından nakledilen bilgi, insanı makul/akledilen bilgiden müstağni kılmaz.

258 *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme*, c. 2, s. 21.

Yukarıda ifade edildiği üzere, Râzî saf nakli inkâr eder ve varlığını imkânsız görür. Râzî'nin bu görüşü akılcı filozofların deneyci bilim adamları karşısında öne sürdükleri görüşe çok benzer. Şüphesiz deneysel bilimler itibara sahiptir ve varlıkları pek çok fayda kaynağıdır. Öyle ki bilimsel bilgi de felsefede zorunlu ve gözardı edilemez bir etken olarak görülür. Ancak diğer taraftan şu hakikat de bilinmelidir ki bilim kendi başına, niçin var olduğunu bilemez. Hakeza hayatın anlamını da ortaya koyamaz. Bilim, kendi yönteminin bilgisine sahip olmak şartıyla sadece kendileriyle meşgul olduğu sınırlara sahiptir. Bilimsel ve deneysel araştırmalarda araştırmacı kendi bulgularının içeriğinden ayrıdır, buna karşılık felsefî düşüncede insan kendi felsefî düşüncelerinden asla ayrı değildir. Bu sebeple felsefî düşünce değişir olmasına ek olarak, deneysel bilimlere anlam ve gerçeklik kazandırır.[259] Buna göre deneysel bilimler yalnız başına ve felsefeden destek almadan kendi anlamına vâkıf olamaz ve insanın hayattaki gerçekliğini ortaya çıkaramaz. İşte bu sebeple nasıl ki nakil tek başına ve akıl olmadan kendi kendine itibar ve anlayış kazandıramıyorsa, deneysel bilimler de kendi başına ve felsefî düşünceden destek almadan kendini açıklayamaz ve temellendiremez. Felsefe çeşitli bilimleri açıklayıp temellendirir ve her türlü düşüş ve dağınıklığın karşısında durur.

Bu söylenilenler ışığında, İmâm Fahreddîn Râzî'nin akılcı bir filozof olduğu, öyle ki naklî bilgileri dahi aklî bilgiler ışığında muteber saydığı iddia edilebilir. O, Eş'arî olmasına rağmen dinî temelleri akledilir saymış ve ilâhî dini akledilir bir şey olarak görmüştür.

Hurafeler ile dinî inançlar arasında fark olduğunu söyleyen kimselerin kaçınılmaz olarak dinin akledilir bir şey olduğunu kabul etmesi gerekir. Zira din akledilir bir şey olarak görülmezse, hurafeler ile dinî inançlar arasındaki farktan bahsedilemez. Râzî'nin aklın nakle nispetle önceliği konusunda ortaya koyduğu görüşlerden hareketle onun bazı konularda Eş'arî düşünceden ayrıldığı söylenebilir.

Mu'tezilîlerin görüşlerinden biri aklı nakle öncelemeleri ve aklın şeriatından bahsetmeleridir. Mu'tezilî düşünürler arasında, nebevî şeriatta ifade edilen şeylerin hükümlerin ölçüsü ve niceliği olduğuna, hakeza ibadetlerin çeşitli vakitleri olduğuna inanan kimseler vardır. Zira böylesi şeyleri bilmek ve anlamak aklın gücünün dışındadır.[260] Bu kimselere göre akıl eşyanın iyiliğini ve kötülüğünü bilir ve tevhid, adalet, nimet verene şükretmek gibi genel hükümleri de bilir. Açıktır ki İmâm Râzî, Mu'tezilenin yoluna o kadar yakın değildir ve aşırı Mu'tezilîlerle de kafası pek uyuşmaz. Bütün bunlarla birlikte, o bazı konularda Mu'tezile ile anlaşır ve hemfikir olur.

---

259 *Zindegînâme-i Felsefî Men*, s. 80-81.

260 *El-İtticâhu'l-'Aklî fi't-Tefsîr*, s. 59-60.

Mu'tezile ve Eş'arîler on altı meselede temelli şekilde ihtilaf ederler ve İmâm Fahreddîn Râzî bu altı meseleye işaret etmiştir. Mu'tezile'nin kabul edip de Eş'arîler'in karşı çıktığı on altı mesele şunlardan ibarettir:

1) Hakk Teâlâ'nın sıfatları zatına fazladan eklenti (*zâid*) değildir.
2) Yaratmak ve rızık vermek gibi fiil sıfatları kadim/ezelî değildir.
3) Allah'ın kelamı, yani Kur'ân-ı Kerîm mahlûk/yaratılmış ve hâdis/sonradan var olmuş değildir.
4) Allah'ı baş gözüyle görmek mümkün değildir.
5) Allah'ın kulları kendi fiillerini kendileri yaratırlar.
6) Bazı vacip ve zorunluluklar aklîdir.
7) İyilik ve kötülük aklîdir.
8) Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şefaati büyük günah işleyenlerin durumunu kapsamaz.
9) İnsan, fiil işlemeden önce güce sahiptir.
10) En faydalı ve uygun olanı gözetip yapmak Allah Teâlâ'ya vacip ve zorunludur.
11) Büyük günah işleyen ne mümindir, ne de kâfir.
12) Kabirde nekîr ve münker sorgulaması kabul edilemez bir nazariyedir.
13) Duada fayda yoktur.
14) Evliyadan keramet sudur etmez.
15) Haram olan şey, rızık sayılmaz.
16) Cennet ve cehennem şimdi/henüz yaratılmış değildir.[261]

Bunlar Mu'tezilîlerin kabul edip vurguladığı esaslardır. Elbette bu on altı meselenin hepsinde Eş'arîler de bir tavır benimsemiş ve onların aksini teyit etmişlerdir.

Şimdiye kadar İmâm Fahreddîn Râzî hakkında söylenilenler ışığında, onun bütün bu esaslarda Eş'arîler'le birlikte olduğu ve onlara katıldığı söylenemez. Ancak bu ifade Râzî'nin Eş'arî olmadığını düşünmemizi gerektirmez. Zira o çok açık bir şekilde sağlam yöntem ve doğru yol olarak Ehl-i Sünnet ve Cemaat mezhebini görmüş ve kendi Eş'arî hocalarının silsilesini Ebû'l-Hasen Eş'arî'ye kadar saymıştır. Râzî'nin bu konudaki ifadesi şöyledir: "Ben usul ilminde (inanç esaslarında) babam İmâm Sa'îd Ziyâeddîn 'Umar bin el-Huseyn er-Râzî'nin öğrencisiyim, o da İmâmu'l-Eimme Ebû'l-Kâsım Selmân bin Nâsır el-Ensârî'nin öğrencisidir, o da Hayru'l-Eimme Ebû'l-Me'âlî

261 *Risâle-i Usûliddîn Çehârdeh Risâle*, s. 51.

‘Abdu’l-Melik bin ‘Abdillâh bin Yûsuf el-Cüveynî’nin öğrencisidir, o da İmâm Ebû İshâk bin Muhammed el-İsferâyinî’nin öğrencisidir, o da Ebû’l-Huseyn el-Bâhilî’nin öğrencisidir, o da Şeyhu’s-Sunnet Ebû’l-Hasen ‘Alî bin İshâk bin Sâlim bin ‘Abdillâh bin Bilâl bin Ebî Burde bin Ebî Mûsâ el-Eş‘arî’nin öğrencisidir.”[262]

Elbette Fahreddîn Râzî, Eş‘arî üstatlarını saydıktan sonra Şeyh-i Sünnet Ebû’l-Hasen Eş‘arî’yi, Ebû ‘Alî Cübbâî yoluyla Mu’tezilî üstatlara bağlamakta, akabinde Mu‘tezile’nin üstatlarını da tek tek saymaktadır. O Mu’tezilî üstatlar silsilesini de Hz. Peygamber zamanına kadar zikretmekte ve sonra bu silsileyi Cebrail aracılığıyla Hakk Teâlâ’ya bağlamaktadır. İmâm Fahreddîn Râzî’nin burada gündeme getirdiği şey basit bir mesele değildir ve sırf tarihî bir hatırlatma veya işaret olarak yahut rical ilmiyle ilgili bir konu olarak değerlendirilmemelidir. Râzî, usûl ilmindeki ve kelamî ve aklî konulardaki kendi üstatlar silsilesini Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanına kadar götürmüş, sonra da Cebrail-i Emin yoluyla bu silsileyi Allah Teâlâ’ya bağlamıştır. Onun sözünün anlamı, akıl ve dinî istidlâlin bir tür maneviliğe ve kutsallığa sahip olduğudur. Akıl ve istidlâlin kutsallığa sahip olduğu bir yerde, düşünme ve akletme bir tür ibadet ve manevî davranıştır.

Şüphesiz Râzî’nin kendi üstatlar silsilesinde adlarını saydığı İslam düşünürleri grubu, bugünün düşünürlerinin fikrî atmosferine hâkim olandan farklı bir özel ruhî atmosfere sahiptirler. Elbette bu fikrî ve ruhî atmosfer İmâm Fahreddîn Râzî’den sonra da uzun bir süre İslam âleminde var olmuştur. Her dönemde ve çağda felsefî düşüncenin özellikleri ve nitelikleri vardır ve bunlar başka çağlarda değişebilir. Manevî işlerde ve bâtınî sırlarda sonraki nesillerden önceki nesillere giden silsile ve bağlantı temel meselelerdendir. Kelimenin terminolojik anlamıyla felsefede bu tür bir düşünce özellikle yeni dönemlerde sağlam bir yere sahip değildir.

İmâm Fahreddîn Râzî kelamî ve aklî meselelerde kendi üstatlarının silsilesine dayanmış ve onları temel bir dayanak olarak zikretmiştir. Râzî’nin bu tavrından onun pek çok filozofa muhalefet etmeyi zorunlu hissettiği ve özel bir nokta-i nazardan konuştuğu anlaşılabilir.

Bu güçlü filozofun eserlerini incelediğimizde onun filozoflara yönelik pek çok tavır ve muhalefetinin Eş‘arîlik düşünce türünden kaynaklandığı görmekteyiz. Elbette o, filozoflarla yaşadığı çatışmalara rağmen her yerde kendi Eş‘arî çizgisini koruyamamaktadır. Bu yüzden şu soru varlığını muhafaza etmektedir: Acaba İmâm Râzî felsefeye girerken ve filozoflarla çatışırken Eş‘arîliğin konumunu güçlendirmiş midir, yoksa Eş‘arî geçmişinden fersahlarca uzaklaş mıdır? O, felsefeyi kelam ilmine karıştıran ve bu karışımla yeni bir akım

262 *A.g.e.*, s. 52.

başlatan ilk düşünürlerdendir. İmâm Fahreddîn Râzî'nin yaptığı işin felsefenin kârına mı olduğu, yoksa kelam ilmini mi güçlendirdiği meselesi başka bir yerde ele alınmalıdır. Elbette bu konuda bir üçüncü seçenek daha olabilir ki o da İmâm Fahreddîn Râzî'nin yaptığı şeyin hem felsefenin hem de kelam ilminin zararına olduğudur. Biz şimdi bu meseleyle ilgilenmiyoruz. Herkesin kabul edeceği hakikat, bu güçlü düşünürün hayatının sonuna kadar selefinin geleneğinden ve Eş'arî düşünceden bütünüyle ayrılmadığıdır.

İmâm Fahreddîn Râzî'nin filozoflara yönelik tavrını anlamak için onun bu konudaki sözlerini nakledelim ve durumun keyfiyetini onun sözleri arasında araştıralım. Râzî, *'Unvânu'l-Fırak fî Şerh-i Ahvâl-i Mezâhibi'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn* adlı bir eserinde çeşitli fırkalardan bahsetmiş ve bir bölümü filozofların hâline ayırmıştır. Onun bu konudaki ifadesi şöyledir:

"Filozofların Hallerine Dair Altıncı Bölüm: Onların mezhebine göre âlem kadimdir; [âlemi varlığa getiren] sebep, iradeli bir fail değil, zorunlu bir müessirdir. Filozofların çoğu Allah'ın bilmesini inkâr eder ve bedenlerin dirileceğine inanmaz. Onların en büyüğü Aristoteles'tir ve onun pek çok kitabı vardır, hiç kimse onun sözlerini nakletmede ve kitaplarını tercüme etmede Ebû 'Alî Sînâ eş-Şeyhu'r-Reîs'ten daha iyi değildir... Biz de işin başında ve kelam ilmiyle meşguliyetimiz sırasında onun kitaplarını görmeye heves etmiştik. Ömrümüzün bir kısmını ona harcadık. Allah'ın yardımı ve inayetiyle onun kitaplarına reddiye içeren eserler kaleme aldık. Onlar arasında şunları sayabiliriz: Nihâyetu'l-'Ukûl (Akılların Sonu), el-Mebâhisu'l-Meşrıkiyye (Doğu Bahisleri), el-Mulahhas (Özet), Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât (İşârât ve't-Tenbîhât Şerhi), Cevâbu'l-Mesâili'n-Neccâriyye (Neccâr Meselelerinin Cevabı), el-Beyân ve'l-Burhân (Açıklama ve Delil), el-Mebâhisu'l-'İmâdiyye fî'l-Metâlibi'l-Me'âdiyye (Mead Konularına Dair Temel Tartışmalar). Bütün bu kitaplar usuluddîn/inanç esasları ve muhalif filozofların şüphelerini çürütmeye dairdir. Öncekilerden ve sonrakilerden hiç kimsenin böylesi kitaplar yazmadığını dost-düşman herkes kabul eder. Diğer ilimler hakkında yazdığımız kitapları burada zikretmedik. Bütün bunlara rağmen pek çok düşmanımız ve hasetçimiz sürekli bize küfreder ve alaya alır, din ve imanımızı ta'n eder ve bizi Ehl-i Sünnet ve Cemaat üzere saymaz. Halbuki Ehl-i Sünnet ve Cemaat'ı desteklemek adına ortaya koyduğumuz pek çok çalışmamızı ve sonsuz gayretlerimizi görüp bilmektedirler.

Milletin bilginleri, benim ve seleflerimin mezhebinin Ehl-i Sünnet ve Cemaat olduğunu gayet iyi bilmektedir. İmdi benim öğrencilerim ve babamın öğrencileri dünyanın her tarafında doğru dini anlatıp yaymakta ve bidatleri geçersiz kılmaktadırlar. Muhaliflerin bizi yaralaması ve kötülemesi şaşırtıcı değil, zira onlar düşmanlarımdır ve bana haset etmektedirler. Ama şefkatli dostlarımın

ve müttefik olduğum arkadaşlarımın nasıl susup oturduklarına şaşırıyorum. Kesinlikle yardım etmediler, düşmanlarımızın davranışını gördüler ve dostluk adına yapmaları gereken görevi yapmadılar. Bu dünyanın ihtiyaç ve muhtaçlık dünyası olduğunu kim bilmez? Bir dosta yardım ellerini uzatsınlar ve birini korumak ve ona yardım etmek için adım atsınlar. Bu dünyada muhtaçlık olmasaydı, Mûsâ bin İmrân elinin bembeyaz olması ve asasının ejderhaya dönüşmesi gibi mucizelerle desteklenmesine rağmen istekte bulunup şöyle demezdi: "Kardeşim Harun'u da benimle birlikte bir yardımcı olarak gönder de beni doğrulasın."[263]Allah'tan beni ve sizi muvaffak kılmasını diliyorum. Kendi sonsuz lütuf ve keremi ile bizi dünya ve ahirette cezalandırılmamızı gerektirecek şeylerden koruyacağını ümit ediyorum. Hamd sadece Allah'a aittir; O'nun salâtları seçilmiş peygamberi Muhammed ve ailesi ve ashabı üzerine olsun."[264]

Bu ifadelerde görüldüğü üzere, İmâm Fahreddîn Râzî, Ehl-i Sünnet ve Cemaat inancını savunmak için çok çaba harcamıştır. O açıkça kendi eserlerinde filozofların şüphelerini çürütmeye uğraştığını ve öncekiler ve sonrakiler arasında böylesi kitaplar yazmada hiç kimsenin kendisinin dengi olmadığını söyler. Râzî yaptığı işin öneminin ve eserlerinin değerinin farkındadır. Onun fikrî ilkeler hakkında şüphelenme ve felsefî meseleleri kuşatma gücü, onun eserlerini diğer mütekellim ve mütefekkirlerin eserleri arasında ayrıcalıklı kılmaktadır.

Râzî'nin eserlerinin seçkinliği bazılarının kıskançlığını celbetmiş, bu yüzden de çeşitli eleştiri ve suçlamalara maruz kalmıştır. Her halükârda Râzî'nin felsefî meselelere ilişkin şüpheleri felsefeye gelecek zararı giderdiği gibi, felsefî düşüncenin gelişip serpilmesine katkıda da bulunmuştur.

---

263 Kasas Sûresi, 34.

264 *El-Fark fî Şerh-i Ahvâli Mezâhibi'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, Çehardeh Risâle, s. 143-145.

33

MÛSÂ BİN MEYMÛN VE HAKK TEÂLÂ'NIN SIFATLARINI İNKÂRDAKİ KATI TUTUMU

İmâm Fahreddîn Râzî, İslam âleminin doğusunda *el-Mebâhisu'l-Meşrıkiyye*'yi ve *Şerhu'l-İşârat ve't-Tenbîhât*'ı yazdığı ve bu iki eserinde ve başka eserlerinde büyük filozofların görüş ve nazariyelerini eleştirdiği aynı yıllarda İslam âleminin diğer bir bölgesinde Mûsâ bin Meymûn Kurtubî Endülüsî, yolunu yitirmişlerin kılavuzu olduğunu iddia ediyordu ve meşhur kitabı *Delâletu'l-Hâirîn*'i (Yolunu Kaybetmişlerin Kılavuzu) yazmak suretiyle filozofların bazı önemli ve temel nazariyelerini eleştiriyordu. Bu iki düşünürün ölümü arasındaki zaman aralığı sadece dört yıldır. Râzî hicrî 606 (miladî 1210) yılında, Mûsâ bin Meymûn ise hicrî 602 (miladî 1204)[265] yılında vefat etmiştir. Bu düşünür en büyük Yahudi filozoflardan biri olup İslam felsefesiyle aşinalığı vardır ve Müslüman filozoflardan çok şey öğrenmiştir. O, İbnu'l-Eflah'ın derslerinden ve Ebûbekir bin Sâiğ'in öğrencilerinin birinden faydalanmıştır. Yine İbn Rüşd'ün *el-Hiss ve'l-Mahsûs* (His ve Hissedilen) dışındaki bütün eserlerini çok ciddi incelemiştir.

265 Kaynaklarda Mûsâ bin Meymûn'nın ölüm tarihi olarak 13 Aralık 1204 tarihi gösterilmekte, o da hicrî takvimde 18 Rabî'u's-Sânî 601 gününe denk gelmektedir. Sanırız yazar bu tarihi başka bir kaynaktan almıştır (*mütercim notu*).

Mûsâ bin Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn* kitabını Yûsuf bin 'Aknîn adlı öğrencisi için kaleme almıştır. O bu kitabı yazarken her bölümünü ayrı bir şekilde ve sıraya göre sevdiği öğrencisine göndermiş, Arapça ve İbranice kaynaklardan faydalanmıştır. İslam kültüründe o zaman Müslümanlar ve gayrimüslimler yan yana yaşıyordu ve pek çok konuda Müslümanlar ve gayrimüslimler birbirlerine öğrenci ve hoca oluyorlardı. Mûsâ bin Meymûn İslam kültürü atmosferinde yaşamış ve büyük Müslüman düşünürlerle ilmî ve fikrî diyaloglarda bulunmuştur. Bu sebeple bazı büyük âlimler onu İslam felsefesi içinde görmüş ve demiştir ki: Eğer Şehristânî, Hıristiyan Huneyn bin İshâk'ı İslam filozoflarından saymış ise, biz de Mûsâ bin Meymûn'u İslam filozoflarından sayalım. Bu büyük âlim der ki: "Rey'in filozofu olarak bilinen Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî dine bağlı olmamasına ve peygamberliği inkâr etmiş olmasına rağmen, İslam filozofları arasında görülmüştür."[266] Mûsâ bin Meymûn ister İslam filozofları arasında sayılsın, ister sayılmasın, *Delâletu'l-Hâirîn* kitabında İslam filozoflarında yer alan görüşlerle uyumlu birtakım meseleleri gündeme getirmiştir. Elbette bu Yahudi filozof bazı temel meselelerde filozoflara muhalefet etmiş ve nazariyelerini eleştirmiştir. Bizim bu bölümde de amacımız İbn Meymûn'un filozoflara karşıt bir tavır aldığı ve muhalefet ettiği böylesi meseleleri ele almaktır.

Delâletu'l-Hâirîn kitabında Aristo'nun ve Themistius ve Afrodisyaslı İskender gibi şarihlerinin bazı fikirlerini eleştirmiştir. Ancak diğer taraftan Mu'tezilî ve Eş'arî kelamcıların görüşlerini ve Ebû Hâmid Gazâlî, İbn Bâcce, İbn Tufeyl, Sâit bin Kurra ve İbn Vahşiyye Keldânî gibi düşünürlerin düşüncelerini inceleyip tahlil etmiştir. İbn Meymûn *Delâletu'l-Hâirîn* kitabında açıkça kendilerinin, yani Yahudi kelamcıların Müslüman Mu'tezilî kelamcıların gittiği yolu izlediklerini itiraf eder. O akabinde arkadaşlarının öğrenip anladıkları şeyleri, Mu'tezilî kelamcılardan öğrendiklerini ilave eder.[267] Bu ifadenin bütün Yahudi kelamcılar hakkında geçerliliği araştırılmaya muhtaç ise de, İbn Meymûn hakkında geçerli olduğu kesindir. Bu yüzden *Delâletu'l-Hâirîn* kitabının dinî görüşler ile felsefî görüşlerin karıştırıldığı ve dinî ifadelerin aklî yolla tevil edildiği önemli kelamî-felsefî kitaplarından biri olduğunu söylemek abartılı olmayacaktır. Bu söylenilenler ışığında İbn Meymûn'un bu ağır kitabı niçin Arapça dilinde ve İbranice alfabesiyle kaleme aldığı anlaşılabilmektedir. Arapça dilinin ve İbranice alfabesinin birbiriyle pek alakalı olmadığı açıktır ve işin tabiatı da bu ikiliği gerektirmektedir. Ancak İbn Meymûn bu kitabı düşüncenin seçkinleri için yazdığından, Yahudi ve Müslümanların avamının onun içeriğine ulaşmasını istememiştir. Ayrıca o bu işi hem İslamî hem de İbranî kültürleriyle alakalı olduğunu göstermek için de yapmış olabilir.

---

266 *Delâletu'l-Hâirîn*, thk. Hüseyin Atay, "Mukaddime-i Nâşir Şeyh Mustafâ 'Abdurrâzık", s. 3-4.

267 *A.g.e.*, s. 184.

Ebû 'İmrân Mûsâ bin Meymûn, Allah Teâlâ'nın varlığını ve birliğini, cisim ve cismanî olmadığını ispatlamak için yirmi beş tane öncül zikreder ki hepsi de sağlamdır ve delillendirilmiştir. Bu yirmi beş öncüle şerh yazan kimselerden biri olarak Ebû 'Abdillâh Muhammed bin Ebîbekr Muhammed Tebrîzî de sayılabilir.[268]

Bu öncüller İbn Meymûn'un felsefî ve kelamî meselelere ne ölçüde hâkim olduğunu ve onları ne nispette kavradığını gayet iyi göstermektedir. Burada değinilmesi gereken konu bu Endülüslü düşünürün bazı temel meselelerde İslam filozoflarına muhalefet etmesi ve onların görüşlerini bütünüyle inkâr etmesidir. Temel meselelerden biri onun Hakk Teâlâ'nın sübûtî ve icabî sıfatlarını inkâr etmesi ve sübûtî sıfatlara inanmanın Allah Teâlâ'nın birliği ve basitliği ile hiçbir şekilde bağdaşmayacağına inanmasıdır. İbn Meymûn sıfatları nefyetme meselesinde o kadar ileri gitmiştir ki Allah için zatî sıfatların sübûtuna inanmanın Allah'ın cisim olduğuna inanmak gibi olduğunu iddia etmiştir. Bir başka deyişle nasıl ki Allah için cismanîlik imkânsız ise, zatî sıfatlara sahip olmak da Zât-ı mukaddes için imkânsızdır. Ona göre Allah'ın varlığına ve birliğine inanan insanlar O'nun pek çok zatî sıfata sahip olduğunu söylediğinde ve O'nu bu sıfatlarla isimlendirdiğinde, gerçekte boş ve anlamsız şeyler söylemiş olurlar. "Allah birdir, ama aynı zamanda pek çok zatî sıfata sahiptir" diyen kimse, gerçekte Allah'ı sadece lâfta ve sözde bir sayar, düşünce ve inanç âleminde ise Allah'ın çok olduğunu düşünür. İbn Meymûn daha da ileri gider ve der ki Allah'ın birliğine inanan, aynı zamanda O'nun pek çok zatî sıfata sahip olduğuna inanan kimseler Hıristiyanlığın teslis inancına sahip olan kimseler gibidir. Zira Hıristiyanlığın teslis nazariyesine inanan kimseler Hakk Teâlâ'nın mukaddes zatının bir olduğunu, ama aynı zamanda üç şey olduğunu söylerler. İbn Meymûn'e göre Allah'ın pek çok zatî sıfata sahip olduğunu iddia etmek teslis görüşünün sahip olduğu aynı kritere sahiptir. Zira pek çok sıfat görüşünde olan kimselere göre de Allah bir olmakla beraber çoktur.

Burada İbn Meymûn'un Allah'ın pek çok zatî sıfatı olduğu görüşü hakkındaki hükmünün ve bu görüşü Hıristiyanlık'taki teslis görüşüne benzetmesinin haksız ve temelsiz olduğu söylenebilir, çünkü Hıristiyanlık'taki tesliste Hakk Teâlâ bir zat olmakla beraber, aynı zamanda üç zat veya üç şahıstır (*uknûm*). Oysa sıfatlar meselesinde durum böyle değildir, zira sıfatları kabul eden kimseler sıfatların çokluğuna inanmakla beraber, Hakk'ın mukaddes zatını bir sayarlar. Şüphesiz ki zatın birliği sıfatların çokluğu ile uyuşmaz ve bağdaşmaz değildir. İbn Meymûn'un bu itiraza cevabı şöyledir: Bir insan zatî sıfatları Hakk Teâlâ'nın zatı ile özdeş sayarsa ve diğer taraftan Hakk'ın

---

268 Bu kitap hicrî kamerî 1329 yılında Muhammed Zâhid Kevserî'nin çabasıyla Kahire'de basılmıştır. *Şerh-i Bîst o Penc Mukaddime Muhammed Tebrîzî* Farsça çevirisi ile birlikte Mehdî Muhakkık tarafından Tahran'da 1360 yılında basılmıştır.

mukaddes zatını saf basit olarak görürse, kaçınılmaz olarak sıfatların çokluğunun zatın birliği ile bağdaşmaz ve uyuşmaz olduğunu söyleyecektir. Zira sıfatların saf basit zat ile özdeş olması her türlü çokluğu nefyetmek anlamına gelir. Buna göre insanlar sıfatların basit zat ile özdeş olduğunu söylerken aynı zamanda çokluktan bahsederlerse sözde tutarsızlığa ve bir tür çelişkiye düşeceklerdir. İbn Meymûn *Delâletu'l-Hâirîn* kitabının bir yerinde Allah Teâlâ'nın mahiyeti olmadığı meselesine dayanarak icabî sıfatları inkâr eder. Ona göre mahiyeti olmayan bir şeyin zatî sıfatları da olmaz. Arazların kendisine ilişip yerleştiği konu olmayan (*ma'rûz*) şeyin arazî sıfatları da olmaz. Allah, mahiyeti olmayan bir varlıktır, bu yüzden arazların ilişip yerleştiği konu da olmaz. Buna göre O, her türlü icabî sıfattan münezzehtir.[269] Dikkat çekilmesi gereken husus şu ki İbn Meymûn icabî sıfatların nefyini, hakkında şüphe edilemeyecek bedîhî şeylerden sayar. Onun bu konudaki açıklaması şöyledir: Sıfat olmak bakımından sıfat, sıfatlanan şeyden başkadır. Bir şey de sıfatlanan şeyin zatından başka ise, kaçınılmaz olarak araz olacaktır. İmdi bir insan Hakk Teâlâ'nın sıfatlarını araz sayarsa ve aynı zamanda onların kadim/ezelî olduğuna inanırsa, kaçınılmaz olarak birden fazla kadimin var olduğunu söylemiş olur ki bu da tevhidin delillerine aykırıdır. Bir başka deyişle, sıfat eğer sıfatlanan şeyden başka ise, kaçınılmaz olarak araz olacaktır, sıfatların araz olması ise tevhidin delilleriyle bağdaşmaz. Ancak biri kalkıp da sıfatlar, sıfatlananın zatından başka bir şey değildir diyecek olursa, bu durumda sıfatlardan bahsetmek sadece sözü tekrar etmek olur ve sıfatlananda var olan şeyden başka bir anlam ifade etmez. Bu tam da birinin, "İnsan, insandır" veya "İnsan, düşünen hayvandır" demek gibidir. Apaçıktır ki "İnsan, insandır" denildiğinde, bu önermenin yüklemi, konusunun tekrarından ibarettir. "İnsan, düşünen hayvandır" denildiğinde ise, "düşünen hayvan" ifadesi, konuda özet olarak söylenen şeyin tafsili ve detaylandırılmasıdır. Burada hayvan ve düşünenden başka, hayvan ve düşünenin kendisine ilişeceği üçüncü bir anlam yoktur. İbn Meymûn, "düşünen hayvan"a insan için "isim açıklaması" adını verir ve bu sözle kastedilen anlamın şu olduğunu söyler: Adı insan olan şey, hayvan ve düşünenden oluşan şeydir.

Bu açıklamalar ışığında, sıfatın daima iki durumdan biri olduğu, yani ya sıfatlanan şeyle özdeş olduğu ya da ondan başka olduğu söylenebilir. Sıfat, sıfatlanan şeyle özdeş olursa, ister istemez isim açıklamasından ibaret olur. Sıfat, sıfatlanan şeyden başka olursa, bir tür ek/fazladan (*zâid*) anlam olur ve arazlar kategorisine girer. Bazı düşünürler bu tür problemlerden kurtulmak için Allah'ın sıfatlarının ne zatın aynısı, ne de gayrısı olduğu sonucuna varmışlardır. İbn Meymûn şöyle der: Bu nazariye, hallerden bahseden ve "hal"in ne var ne yok olan tümel anlamlardan bir tür olduğunu söyleyen kimselerin nazariyesi

269 *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 141.

gibidir. Bir diğer grup ise bu nazariyeyi cevher-i ferd/atom konusunda ileri sürer ve der ki: Atom, mekânda olmayan, ama daima bir tür yer (*hayyiz*) işgal eden bir şeydir. Aynı grup, zikredilen nazariyeye benzeyen bir başka nazariyeyi insanın fiilleri konusunda gündeme getirir.[270] Bu grup der ki: İnsan varlık âleminde hiçbir şekilde fiile sahip değildir. Ancak aynı insan daima "kesb/kazanma" denilen bir şeye sahiptir. İbn Meymûn burada özel bir fırka veya grup adı zikretmemiştir, ama basiret sahibi kimseler "hal" nazariyesinin ya da var ile yok arasındaki ortanın Mu'tezile'ye ait olduğunu iyi bilirler. Benzer şekilde atom nazariyesi ve yine insanların fiilleri konusunda "kesb"in varlığı görüşü Eş'arî düşünürlerden çıkmıştır. İbn Meymûn'a göre var ile yok arasındaki orta hakkında söylenen şey, sadece sözcükler alanında gündeme getirilebilecek sözlerdir. Böylesi sözleri ortaya atan kimseler, kendi içlerine döndüklerinde şaşkınlıktan başka bir şey bulamazlar, zira böyle biri daima var olmayan bir şeyi ortaya atmaktadır. O, aralarında hiç orta olmayan iki zıt arasındaki vasıtadan söz etmektedir. Varlık ile yokluk arasında orta nasıl olabilir? Bir şeyin diğer bir şeyle özdeş olması veya ondan başkası olması arasında bir ortanın bulunması nasıl mümkün olur?

İbn Meymûn'un bu sözle kastettiği şudur: "Hakk Teâlâ'nın sıfatları O'nun zatının ne aynıdır, ne de gayrı" denildiğinde, gerçek bir anlamı olmayan bir dizi sözcükle karşılaşırız. O sonrasında Hakk Teâlâ'nın icabî sıfatlarına ilişkin insanların inançlarına yönelir ve bu tür inançların kaynağını araştırır. İbn Meymûn'a göre insanlar bu âlemdeki varlıkları incelediklerinde onlardan her birinin bir zatı olduğunu, her zatın da zorunlu olarak çeşitli sıfatlara sahip olduğunu düşünürler. Hiç kimse kendisinde hiç sıfat olmayan cismanî bir varlığın bulunabileceğini iddia edemez. Zira böyle bir varlık asla görülmemiştir. Bu türden bir tasavvur bütün insanlarda vardır, bu yüzden de Hak Teâlâ'nın varlığına yöneldiklerinde cismanî varlıklara ilişkin sahip oldukları tasavvuru genelleştirir ve onu Hakk Teâlâ hakkında da geçerli sayarlar.

İnsanlar burada iki gruba ayrılırlar:

Bir grup zihinlerinde sahip oldukları teşbih ve temsil gereği Hakk'ın cismanî olduğuna inanırlar ve onu bir dizi sıfatla nitelendirirler.

Bu tür zihniyete sahip diğer bir grup ileri gitmiş ve Hakk Teâlâ'nın cismanî olduğunu nefyetmiştir. Bu grup Allah'ın cismanî olduğunu nefyetmekle beraber O'nun sıfatlarıyla ilgili inançlarından asla vazgeçmemişlerdir.[271]

Bilinmelidir ki Hakk Teâlâ'nın sıfatlarına ilişkin inancın temeli, burada söylenilenleri gözardı ederek konuşacak olursak, ilâhî kitaplarda bulunan pek çok

---

270 *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 121.

271 *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 122.

ayetin anlam ve içeriğine tâbi olmaktır. Bu konudaki ayetlerin içeriği çeşitlidir ve başka bir yerde ele alınmalıdır. İbn Meymûn şöyle söyler: İnsanların Hakk Teâlâ'nın icabî sıfatlarına inanmasına sebep olan şey Hakk'ın cismanî olduğuna inanmaya neden olan şeye çok yakındır. Zira insanların Hakk'ın cismanî olduğuna inanmaları düşünce ve aklî delillendirme temelinde gerçekleşmemiştir, bilakis bu insanlardan bazıları kutsal kitapların dış anlamlarında geçen şeyleri izleyip takip etme sebebiyle bu tehlikeli vadiye sürüklenmişlerdir. İcabî sıfatlara inanma konusunda da durum aynı minval üzeredir.

İbn Meymûn'un bu ifadelerle kastettiği şu şekilde açıklanabilir: İnsanların Hakk Teâlâ'nın icabî sıfatlarına olan inancı düşünme ve aklî delillendirme temelinde gerçekleşmemiş, bilakis ilâhî kitaplardaki ayetlerin dış anlamını izlemek bu inanca sebep olmuştur. Bu Yahudi düşünüre Hakk Teâlâ'nın icabî sıfatlarına inanan kimseler Hakk Teâlâ'yı cismanîlikten münezzeh saysalar da, O'nun mukaddes varlığını cismanî hallerden münezzeh bilmezler. Zira bu kimselere göre Hakk Teâlâ'nın zatî sıfatları arasında yer alan her türlü sıfat gerçekte arazdır ve psikolojik niteliktir. Daha önce işaret edildiği üzere, bu kişiler Hakk Teâlâ'nın icabî sıfatları olduğuna inanırken bir tür temsilden yardım alırlar ve Yaratıcı'yı icabî sıfatlara sahip olmada yaratılanlara benzetirler. O şöyle der: Bir şeye yüklenen sıfat beş kısma ayrılır:

Birinci Kısım Sıfat: Bir şeyin kendi tanımıyla nitelenmesidir. Buna örnek olarak, "İnsan düşünen hayvandır"ı zikredebiliriz. Bu tür sıfatlar bir şeyin mahiyet ve hakikatine delalet eder. İbn Meymûn buna "isim açıklaması" adını verir. Şüphesiz bu tür sıfatlar Allah'tan nefyedilmiştir ve insan onları söyleyemez, zira Allah Teâlâ'nın cins ve faslı yoktur, dolayısıyla tanımı da olmaz.

İkinci Kısım Sıfat: Bir şeyin kendi parçalarından biriyle nitelenmesidir. Buna, "İnsan, düşünendir"i veya "İnsan, hayvandır"ı örnek verebiliriz. Bu tür sıfatlar da Hakk Teâlâ hakkında doğru değildir ve bir insan ona inanamaz. Zira eğer mahiyetin parçası Allah hakkında doğru olsaydı, Allah'ın bileşik mahiyetini gerektirirdi, Allah için bileşik mahiyet ise imkânsızdır.

Üçüncü Kısım: Bir şeyin kendi özünün dışındaki bir şeyle nitelenmesidir. Ancak burada özün dışında olan şey, hiçbir şekilde özü oluşturmaz ve kemale erdirmez. Apaçıktır ki böylesi sıfatlar nitelikler türündendir ve arazlardan sayılır. Bu yüzden bu tür sıfatlar da Hakk Teâlâ'ya nispet edilemez. Zira Allah'ın böylesi sıfatlara sahip olduğunu söylemek, O'nun mukaddes varlığının arazların mahalli olması gerektirir, bu da Allah için akıl yönünden caiz değildir. Elbette nitelikler dört kısma ayrılabilir. Ancak bu kısımlardan hiçbiri Hakk Teâlâ'nın sıfatı sayılamaz.

Dördüncü Kısım: Bir şeyin kendisi dışındaki şeylerle olan ilişkisi ile nitelendirilmesidir. Buna bir şeyin belli bir zamana, mekâna veya özel bir şahsa

nispet edilmesini ve mesela, "Zeyd, Amr'ın babasıdır, Bekir'in ortağıdır ve falanca mahallede oturmaktadır" denilmesini örnek verebiliriz. Zira Zeyd'in şahsı örneğin, Amr'ın babası, Bekir'in ortağı ve falanca mahallede sakin olmakla beraber onun şahsîliğinde ve biricikliğinde en küçük bir değişiklik ve çokluk meydana gelmez. Bu sebeple işin başında bazı kimseler Hakk Teâlâ'nın böylesi sıfatlara sahip olduğunu söylemenin aklî bir engelle karşılaşmayacağını düşünmüşlerdir. Ancak dikkatle düşünüldüğünde böylesi sıfatların Allah Teâlâ için caiz olmadığı görülür, zira Hakk Teâlâ'nın ezelî varlığı zaman ve mekânda değildir. Dolayısıyla O, zamansal ve mekânsal sıfatlarla nitelenmez. Geriye şu mesele kalmaktadır: Acaba Hakk Teâlâ ile cevher ya da araz olsun yaratıklar arasında bir tür ilişki var mıdır? Buna göre O, bu tür sıfatlarla nitelendirilebilir mi?

İbn Meymûn'a göre Hakk Teâlâ ile O'nun yaratıkları arasında bağıntı ve ilişki yoktur. Zira iki bağıntılı şeyin özelliği, birbirleriyle denk olmalarıdır. Oysa zatı gereği Zorunlu Varlık olan ile zatı gereği mümkün varlık arasında hiçbir denklik olmaz. Bu yüzden zatı gereği Zorunlu Varlık ile zatı gereği mümkün varlık arasında bağıntı yoktur. Zorunlu ve mümkün arasında da ilişki yoktur. Zira zorunlu ile mümkün arasında ortak ölçü/paydaş yoktur ve varlık adının Hakk Teâlâ ile O'nun dışındakiler hakkında kullanılması lafızda müştereklik itibarıyladır. İşte burada İbn Meymûn Yaratıcı ile yaratılanlar arasındaki ayrılığı ve farklılığı vurgular ve varlığın manevî müşterekliği düşüncesine karşı çıkan kimseler zümresine katılır. Genelde tenzihçi ilahiyata/negatif teolojiye yakın olan ve icabî sıfatları inkâr eden kimseler Yaratıcı ile yaratılanların ayrılığı nazariyesini benimserler. Elbette, acaba icabî sıfatların inkârı görüşü mü Yaratıcı ile yaratılanların ayrılığı görüşüne sebep olmuştur, yoksa aksine Yaratıcı ile yaratılanların ayrılığı görüşü mü icabî sıfatların inkârı görüşüne sebep olmuştur, meselesi de tartışılabilir.

İbn Meymûn farklı konularda ve pek çok vesileyle Yaratıcı ile yaratılanların ayrılığı meselesinden bahseder ve bu konu üzerinde ısrarla durur. O, *Delâletu'l-Hâirîn* kitabının bir yerinde Hakk Teâlâ'nın bilgisi ile insanın bilgisi arasındaki ayrılığı gök cisimlerinin cevheri ile yeryüzü cisimlerinin cevheri arasındaki farka benzetir.[272] O aynı kitabın bir başka yerinde Yaratıcı ile yaratılanlar arasındaki farkı büyük bir fark olarak isimlendirmiştir, hiçbir aralık ve uzaklık Yaratıcı ile yaratılanlar arasındaki aralıktan daha uzak görülemez.[273] Aklî ilimler ehli varlık ile yokluk arasındaki aralığı en uzak aralık görmüşler ve varlık ile yokluk arasındaki karşıtlığı en şiddetli karşıtlık saymışlardır. Her halükârda İbn Meymûn Yaratıcı ile yaratılanlar arasındaki ilişkiyi nefyetmiş

272 *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 545.

273 *A.g.e.*, s. 126.

ve zorunlu ile mümkün arasında bir ilişki olsaydı, bu durumda arazın Zorunlu'ya ilişen bir ilişki olacağını savunmuştur. Elbette o, ilişki arazının ilişmesinin Zorunlu Teâlâ için çokluk gerektirmeyeceğinin ve böylesi şeylerin değişiminin hiçbir şekilde Hakk'ın zatında bir değişikliğe sahip olmayacağının farkındadır. Bu yüzden İbn Meymûn der ki: Eğer Zorunlu Varlık icabî sıfatlardan birisiyle sıfatlanırsa, bu tür sıfatlar diğer sıfatlardan daha uygun olur.[274]

Beşinci Kısım: İcabî sıfat, bir şeyin kendi fiiliyle nitelenmesidir. Bir şeyin kendi fiiliyle nitelendiği söylendiğinde, fiilinin kaynağı olan bir meleke veya yerleşik hâl ile nitelendiği kastedilmez. Buna örnek olarak, "Zeyd marangozdur" ve "Amr, demircidir"i zikredebiliriz. Zira yerleşik bir hâl olan meleke psikolojik niteliklerdendir ve Allah'a psikolojik haller nispet etmek hiçbir yönden caiz değildir. Bilakis fiilin sıfat olmasıyla kastedilen, fiil olarak gerçekleşen şeyin failin sıfatı olmasıdır. İbn Meymûn'a göre çeşitli fiillerin ortaya çıkması, failin özünde çeşitliliğin var olmasını gerektirmez. O bu iddiasını ispatlamak için bir örneğe başvurur ve der ki: Ateş, çeşitli ve pek çok iş yapan bir varlıktır. Örneğin bazı şeyleri eritir, diğer bazılarını kurutup katılaştırır, aynı zamanda diğer bazı şeyleri pişirir ve diğer bazılarını yakar. Bazı şeyleri beyazlaştırmak, bazı şeyleri karartmak da ateşin yaptığı fiillerdendir. Buna göre bu insan ateşi beyazlatıcı, karartıcı, yakıcı, pişirici, eritici ve kurutucu gibi bir dizi sıfatla nitelendirirse boş konuşmamış olur. Bu Yahudi düşünürün vurguladığı husus, ateşin tek bir tabiatıyla bütün bu pek çok ve çeşitli şeyi yaptığı ve bu pek çok işin, birbirlerine zıt olmakla beraber, ateşin varlığında çeşitli ve çok anlamın varlığına delil olmaz. Ateşin tabiatını bilmeyen kimse, ateşte çeşitli anlamların varlığına delil sayacaktır, ancak işin gerçeği böyle değildir, ateş bir şeyi kararttığı aynı yönle başka bir şeyi beyazlatır. Bu özellik ateşe özgü değildir, başka şeylerde de bulunabilir. Filozoflar demiştir ki: Güneş, bir kimsenin yıkanmış elbisesini ağartır, ama aynı Güneş elbisenin sahibinin yüzünü karartıp esmerleştirir. Güzel sözlü şair de bu hakikati şiir diliyle ifade etmiş ve demiştir ki:

> *"Tabiatının letafetinde tartışma ve hilaf olmayan yağmur,*
> *Bahçede lale bitiriyor, bataklıkta çalı."*

Mûsâ Bin Meymûn der ki: Eğer tabiatıyla fiilde bulunan ateş unsurundan fiillerin sudur etmesi onun varlığında anlamların çokluğunu gerektirmiyorsa, iradeyle fiilde bulunan failde de bu durumun gerçekleştiği düşünülebilir. Şüphesiz Allah, bilendir, güçlüdür ve irade sahibidir. Bilgi, güç ve iradenin anlamı ise birbirinden farklıdır, ancak bu sıfatların farklılığı Hakk Teâlâ'nın zatında özü itibarıyla farklı anlamların bulunduğuna delil değildir.

---

274 *A.g.e.*, s. 126.

İbn Meymûn bu iddiasını ispatlamak için yine bir başka misale müracaat eder ve der ki: İnsanda var olan düşünme gücü kendisinde hiçbir şekilde çokluk bulunmayan tek bir kuvvettir. Aynı zamanda insan bu tek düşünme gücüyle çeşitli bilimleri ve sanatları elde eder. Yine aynı tek kuvvetle insan geometri öğrenir, şehri idare eder, bazen marangozluk, bazen de dokumacılık yapar. Buna göre çeşitli ve pek çok fiil, kendisinde hiç çokluk ve çeşitlilik bulunmayan tek ve basit bir gücün gereklerinden ve sonuçlarındandır. O burada şöyle bir sonuca varır: Hakk Teâlâ hakkında da bu hükmü doğru sayarız ve deriz ki: Hakk Teâlâ'dan çeşitli ve çok sayıda fiil sudûr eder, ancak bu durum O'nun mukaddes zatında çokluk düşünmeyi gerektirmez. Bu öncüllerin sonucu şudur: Semavî kitaplarda Allah Teâlâ'ya nispet edilen sıfatlar O'nun fiil sıfatlarıdır ve zatî sıfatlardan bahsedilemez.[275] İbn Meymûn'un inancına göre zatî sıfatlardan bahseden kimse, her ne kadar dış görünüşte Allah hakkında bileşiklik ismini kullanmasa da, gerçekte O'nu bileşik saymış olmaktadır.

Şimdiye kadar söylenenler ışığında şu açıkça anlaşılmaktadır ki İbn Meymûn, Yaratıcı ile yaratılan arasındaki ayrılığı ve farklılığı vurgulamakta ve sonuçta varlık ismini zorunlu ve mümkün hakkında lafzın müşterekliği/eşseslilik olarak kullanmaktadır. O, Hakk Teâlâ'nın zatî sıfatlarını da inkâr etmekte ve sadece fiil sıfatlarından bahsetmektedir. Bu satırların yazarının bildiği kadarıyla dinler âleminde pek az düşünür Hakk Teâlâ'nın icabî sıfatlarını inkârda bu kadar ısrarcı olmuştur.

İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn* kitabının pek çok bölümünü icabî sıfatların inkârına ayırmıştır ve bu konudan ayrıntılı olarak bahsetmiştir. Tenzihçi ilahiyata/negatif teolojiye alâka duyan ve Hakk'ın tenzih edilmesi konusunda itidal sınırını aşan pek çok kimse vardır. Ancak Hakk'ın sıfatları konusunda pek az kimse İbn Meymûn gibi ayrıntılı olarak konuşmuştur! Bu Yahudi filozof kitabında bir bölüm açmış ve şöyle demiştir: Allah'ın sıfatlarını idrak etmenin tek doğru yolu onu selbî sıfatlara sahip bilmektir, zira Allah Teâlâ'nın selbî sıfatlarla nitelenmesi hâlinde ne tesamüh ortaya çıkar, ne de bu konuda bir eksiklik ve kusur oluşur. Buna karşılık icabî sıfatlarla konuşmak bir tür şirk ve eksiklikten uzak olamaz. Selbî sıfatlar insan zihnini Hakk Teâlâ hakkında inanmamızın uygun olacağı şeylere iletir. Bu uygunluk selbî sıfatların hiçbir şekilde çokluğa sebep olmamasıdır. Bir başka deyişle, selbî sıfatlar zihni insanın Hakk'a dair idrak edebileceği şeyin sonuna kadar yol gösterip iletir. İbn Meymûn'un burada ortaya koyduğu görüş, marifet erbabından birinin şu Farsça beyitte dile getirdiği şeyle aynıdır:

---

275 *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 128.

"Senin önündekinden başka bir yol yok
Senin düşüncenin son sınırı sensin, Allah değil."

İnsan ancak icabî meselelerde kendi düşüncesinin son sınırını dışa vurur, buna karşılık selbî meselelerde sınır gündeme gelmez. Her halükârda İbn Meymûn, Hakk Teâlâ'nın sıfatlarını selbî sayar ve der ki: "Allah bilendir" denildiğinde, bunun anlamı Allah'ın bilmeyen olmadığıdır; yine "Allah güçlüdür" denildiğinde, bunun anlamı O'nun aciz ve güçsüz olmadığıdır.

Hakk Teâlâ'nın sıfatlarının selbî oluşu konusunda ifade edilenler, İbn Meymûn'un cevap vermeye çalıştığı bir şüphenin doğmasına sebep olur. Şüphe, Hakk Teâlâ'nın mukaddes zatının insanın algı alanının dışında olmasıdır. Diğer taraftan icabî sıfatlar da Hakk Teâlâ için ispat edilebilir değildir. Bu öncüllerin sonucu, Allah'ı bilme konusunda bilgili insanlar arasında bir farklılık ve üstünlük mümkün olmayacaktır. Bu sözün anlamı, sıfatların selbî olduğu söylendiğinde Hakk Teâlâ ile ilişkili olarak peygamberlerin bilgisi ile avâm halkın bilgisinin ortadan kalkacak olmasıdır. Zira zatın idrakinin olumsuzluğu ve yokluğunda, insanlar farklılaşamaz ve birbirlerine üstünlük sağlayamazlar. Oysa bütün şeriatlar nezdinde ve bütün düşünürler yanında, Hakk Teâlâ ile ilgili olarak bilgi sahibi kimseler arasındaki farklılık ve üstünlük meselesi inkâr edilemez bir gerçektir. İbn Meymûn der ki: Şanı yüce olan Hakk'ı bilmeyle ilgili olarak bilgi sahibi kimseler arasındaki farklılık ve üstünlük herkes tarafından kabul edilmesine ilave olarak büyük bir şeydir, zira bir şeyin sıfatları ne kadar artarsa, o sıfatları bilen kimsenin bilgisi de o kadar artar. Bu esasa göre insan Hakk Teâlâ'nın sıfatlarını ne kadar çok selb eder ve olumsuzlarsa, Allah Teâlâ'yı o kadar iyi idrak edecektir. Dikkat çekici olan husus İbn Meymûn'un şöyle söylemesidir: Bazen insan uzun yıllar boyunca bir ilim dalında çalışıp çabalar ve kendini zahmete atar, böylece onda bir tür kesin bilgiye ulaşır. Ancak bütün bu aşamaların sonrasında o ilim dalının sonucu bir şeyi Allah'tan selb etmek ve olumsuzlamak olacaktır, zira kesin delillerle falanca şeyi Allah'a nispet etmenin imkânsız olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Her halükârda hangi şeylerin Allah'tan selb edileceğini ve olumsuzlanacağını bilen kimse ile hangi şeylerin Allah'tan olumsuzlanacağını bilmeyen kimse arasında büyük bir fark vardır.

1) Bazı kimseler Hakk Teâlâ'nın cismanî olduğuna inanmaktadır.
2) Başka kimseler ise Hakk Teâlâ'nın cismanî olduğu hakkında şüphe ve tereddüt etmektedir.
3) Diğer bir grup ise Allah Teâlâ'dan cismi ve cisimliği selb etmekte ve O'nu böylesi düşüncelerden münezzeh saymaktadır.
4) Son olarak bazı kimseler de bu aşamadan daha ileri gitmiş ve Hakk Teâlâ hakkında her türlü etkilenmeyi ve edilgenliği imkânsız saymıştır.

Şüphesiz bu gruplar Allah'ı bilmekle ilgili olarak aynı değillerdir ve aralarındaki fark aşikârdır. Dördüncü grubun Allah'ı bilmede diğerlerinden daha isabetli olduğu ve onlarla aralarında büyük bir mesafe olduğu apaçıktır. Buna göre diyebiliriz ki bir kimse Allah'tan ne kadar çok şeyi selb ederse Allah Teâlâ'ya ilişkinin bilgisi o kadar tam olur; buna karşılık insan Allah Teâlâ'ya bir şeyler nispet etme hususunda ne kadar ısrarcı olursa, teşbihe o kadar yaklaşır ve Hakk Teâlâ'ya ilişkin doğru bilgiden o kadar uzak olur.[276]

İbn Meymûn iddiasını ispatlamak için burada da bir misale müracaat eder, ama biz sözü uzatmamak için ona yer vermeyeceğiz. O bu bahsin sonunda muhataplarına Allah'tan sıfatları burhan yoluyla/kesin delillerle selb etmek için çok çaba harcamalarını ve selbin tanımında söze ve sözcüğe bağlı kalmamalarını tavsiye eder.[277] İnsan, Allah ile ilişkili olarak varlıkları zannî olan şeyleri kesin deliller yoluyla selb ettiğinde, şüphesiz Allah'a daha yakın olacaktır. Bu yüzden pek çok kimse bu yolla Allah'a yakınlaşmıştır. Elbette başka pek çok kimse de bu selbe riayet etmediği için Allah'tan uzaklaşmıştır. Bu yakınlık ve uzaklığın mekânsal olmadığı ve sadece selb işine uymak veya uymamakla alakalı olduğu apaçıktır.

---

276 *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 124-125.

277 Bu dipnot Farsça metinde de yer almamaktadır (*mütercimin notu*).

34

İBN MEYMÛN'A GÖRE AKLIN SINIRLILIĞI VE İLAHİYATIN TEHLİKESİ

Aklın idrakinin nereye kadar olduğu ve akledilir âlemi akledilir-ötesi âlemden ayıran sınırın veya ölçünün ne olduğu meselesi daima tartışılmıştır. Ebû 'İmrân Mûsâ bin Meymûn aklın sınırlı olduğuna inanan ve ilahiyat ilimlerini gerekli ön hazırlığı yapmadan öğrenmenin zararlı ve tehlikeli olduğunu düşünen kimselerdendir. O der ki: Varlık âleminde akılla ulaşılabilecek şeyler vardır. Ama bazı şeyler aklın idrak/algı alanının dışındadır ve onlara ulaşma ve anlamanın yolu insana daima kapalıdır. İbn Meymûn üçüncü kısmı da gündeme getirir ve bu âlemdeki bazı şeylerin bir durumunun bilindiğini, ama diğer durumlarının daima bilinmez kaldığını söyler. Burada şöyle söylenebilir: Akıl kendi özü ile ve kendi kendine algılayıcı olduğu için hiçbir şey onun algılarının dışında kalmaz. İbn Meymûn bu söze şöyle cevap verir: Aklın algılayıcı oluşu her şeyin onun algı alanına girmesini gerektirmez. Nitekim aynı durum duyular için de geçerlidir. Görme duyusu pek çok şeyi görür, ama bu güç her uzaklıktaki her şeyi görebileceği anlamına gelmez. Bu söz işitme, tatma, koklama ve diğer duyular hakkında da geçerlidir. Bilinmelidir ki algı duyuları herkeste farklıdır, aynı değildir.

İbn Meymûn'a göre insanlarda aklî algıların farklılığı ve kiminde az, kiminde çok oluşu açıktır. Nitekim bir kişi bir şeyi akıl yoluyla algılar ve çıkarsar, buna karşılık bir başkası hiçbir şekilde onu algılayamaz ve çıkarsayamaz. Elbette

aklî algılardaki bu derece farklılığı sonsuz değildir ve bir aşamada sınırlanacaktır. Buna göre varlık âleminde insan aklının algılayamayacağı şeylerin olduğu söylenebilir. Doğrudur, İbn Meymûn farklı kimselerdeki aklî algıların derece farklılığını kabul eder, ancak bazı düşünürler bu farklılığı inkâr eder ve aklı bütün insan bireylerinde aynı sayar. Bu düşünürlerden biri Fransız filozof René Descartes'tır. Ona göre akıl insanlarda eşit şekilde bulunur ve insanlardaki aklî algı farklılığına sebep olan tek şey, onlarda aklın kullanım biçiminin aynı olmamasıdır. Biz şimdi bu meseleden bahsetmiyoruz, ondan başka bir vesileyle bahsedeceğiz. Burada gündeme getirdiğimiz şey, İbn Meymûn'un metafiziği ihtilaf ve şaşkınlık alanı olarak görmesidir. Bu insanî bilgi alanı başka her alanda olduğundan daha fazla ihtilaf ve çatışma barındırır. O der ki: Fizikte ihtilaf daha azdır, matematikte esasen ihtilaf ve ayrılık yoktur.[278] Bilinmelidir ki metafizikte ihtilafın çokluğunun fizik ve matematikte olmayan birtakım sebepleri vardır.

İbn Meymûn metafizikteki ihtilafı dört sebebe bağlar ki onlardan dördünü İskender Afrodisî'den nakletmiştir. Bu üçü sırasıyla şunlardır:

1) Başkanlık sevgisi ve hasmı yenme ilgisi metafizikteki ihtilaf sebeplerinden sayılır. Zira bu iki nitelik hakikat arayıcılığı yolunu kapatır ve insanı hakikatleri idrakten sürekli mahrum bırakır.
2) Algılanacak şeyin inceliği ve karmaşıklığı algılamayı zorlaştırır.
3) Algılayan kimsenin bilgisizliği ve onun düşüncesinin güçsüzlüğü de ihtilafın sebeplerindendir.

İbn Meymûn İskender, Afrodisî'den naklettiği üç sebebe ilaveten dördüncü bir sebebe daha işaret eder. İnsanın üns ve ülfeti ve terbiye türü de metafizikte ihtilafın doğmasına sebep olabilir. Zira insan üns ve ülfet duyduğu şeyleri sever, onlara alâka duyar ve onlara doğru çekilir. Öyle ki çölde ve dağda yaşayan bir bedevi hayat biçimindeki bütün zorluklara rağmen şehre ve şehirlilerin yaşam şekline baktığında ondan iğrenip nefret eder ve uzaklaşmaya çabalar. Çölde yaşamaya alışmış kimse saray hayatından ve ipek elbise giymekten kaçar. Yaşam biçimi hakkında söylenenler görüş ve inançlar hakkında da doğrudur. İnsan bir dizi görüş ve inanca ünsiyet kazandığında ve bir tür özel düşünceler temelinde eğitildiğinde onlarla ilgili olarak taassup gösterir ve onlara aykırı olan şeylerden kaçınır. Buna göre bazı şeylerle olan ülfet ve ünsiyet, yine belli bir hayat biçimiyle eğitilmek tıpkı insanın gözünün karşısındaki bir perde gibi engel olur ve hakikati görmeye mâni olur.

İbn Meymûn metafizik alanında ihtilafın ortaya çıkmasının sebeplerini ele almakla beraber, insan aklının her halükârda bazı hakikatlere ulaşmaktan aciz

278 *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 72.

olduğunu vurgular ve der ki: Aklın bazı hakikatleri algılayamamasına dair söylenen şeyler sadece din ve şeriat ehli kimselerin sözü değildir, bilakis filozoflar da bu gerçekliği itiraf etmiş ve aklın bazı şeyleri anlayamaması hakkında söz söylemişlerdir.[279] Şüphesiz filozoflar aklın bazı şeyleri algılayamamasına dair söz söylemişlerdir ve İbn Meymûn da iddiasında haklıdır. Ancak aklın gücü ve güçsüzlüğü arasındaki sınırın nerede olduğu ve bu sınırı belirleyen ölçütün ne olduğu meselesi bir ölçüde kapalı ve belirsizdir. Alman filozof Emmanuel Kant bu meseleyi tam bir ciddiyet ile ele alan ve aklın gücü ve güçsüzlüğünün sınır ve ölçütünü gösteren kimselerden biridir. Doğrudur, Kant'tan önce de bazı kimseler aklın bazı şeyleri algılayamamasına dair konuşmuşlardır, ancak onlardan hiçbiri Kant'ın bu iddiayı ispatladığı gibi ispatlayamamıştır. İbn Meymûn'un kendisi de aklın bazı şeyleri algılayamayacağını ispatlamak için çaba sarf etmiş kimselerden biridir. O bu meseleyi açıklamak için basireti, görme duyusuna benzetir ve aklî algının zayıflığını duyusal algının zayıflığıyla karşılaştırır. Bu Endülüslü düşünür der ki: İnsan normal durumda ve doğal olarak dünyanın manzaralarına bakar, görülebilecek şeyleri kolaylıkla gözlemler. Ancak nesnelere çok uzak bir mesafeden baktığında ve gözlerine gereğinden fazla baskı yaparak onları görmeye çalıştığında kaçınılmaz olarak yorulur ve kaygılanır. Kişi bu durumda sadece görme gücüne sahip olmadığı şeyden mahrum kalmaz, bilakis yorgunluk ve tedirginlik sebebiyle görülebilecek şeyleri de doğru biçimde göremez. İbn Meymûn'a göre insanın aklî algılar konusundaki durumu da aynı minval üzeredir, zira insan düşünme gücünü idrak edilemeyecek konularda kullanır ve düşüncesini zorlarsa, kaçınılmaz olarak aptallaşır ve sonuçta anlaşılacak meseleleri dahi anlayamaz hâle gelir. İşte bu noktada hayal galebe çalar ve insanın kötülüklere eğilimi şiddetlenir. Bunun delili şu ki akıl kendisinin güç ve takatinin üstündeki şeylerle meşgul olur ve sonuçta aydınlatıcı alevi sönerse, görme konusunda çok uzakta bulunan şeylerle ilgili olarak ortaya çıkan durumun aynısı yaşanabilir. Elbette çok küçük şeylerin gözlemi de bu kurala dâhildir. Böylesi durumlarda ve göz alıcı ışığın ve aydınlatmanın söz konusu olduğu durumlarda insan gözü yorulur ve bir tür sıkıntıya düşer.

İbn Meymûn burada bir başka misale daha başvurur ve aklî algıyı ve hakeza görmeyi bal yemeye benzetir. O der ki: En tatlı yiyeceklerden olan bal ölçüsüz tüketildiğinde insana zarar verir ve insanı hastalandırır. Buna göre aklî algı da sahip olduğu yücelik ve öneme rağmen haddini aşarsa, eksik ve kusurla karşılaşır ve ağır zararlara sebep olur.[280] O, aklın sınırlılığını ispatlamak için Yahudilikte varit olan bir dizi rivayete dayanır ve onları kendi iddiasına şahit kılar.

---

279 *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 73.

280 *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 75.

İlginç olan şu ki İbn Meymûn aklın sınırlılığını ispatlamak için sergilediği büyük çabaya rağmen düşünme kapısının kapanmasından ve aklın işlevsiz hâle gelmesinden endişelenip rahatsız olur. Bu yüzden bu konuda dinî metinleri ve peygamberlerin sözlerini yorumlar ve der ki: Hz. Peygamberlerin aklın sınırlılığı konusundaki sözleriyle kastettikleri düşünce kapısını kapatmak ve aklın delil özelliği taşımadığını iddia etmek değildir. Zira akıl insan algısının alanı içinde yer alan şeylerle ilişkili olarak daima delil teşkil eder. Elbette cahil kimse kendi cahilliğini ve sersemliğini kemal zanneder ve başkalarının ilim ve hikmetini eksiklik ve şeriattan ayrılmak sayar. Hikmetin düşmanları olan bu kimseler karanlık yerine aydınlığı ve aydınlık yerine karanlığı geçirirler.[281]

Görüldüğü gibi, İbn Meymûn aklı muteber delil olarak kabul etmekle ve aklî düşünce ve istidlâl kapısının açık olduğuna güçlü biçimde inanmakla beraber aklın sınırlılığını güçlü şekilde vurgular. Bu sebeple *Delâletu'l-Hâirîn* kitabında özel bir bölüm açar ve orada işin başında ve gerekli ön hazırlık olmaksızın metafizik öğrenmeyi tehlikeli sayar. Ona göre bir insan hazırlıksız ve gerekli öncülleri öğrenmeden metafizikle meşgul olursa, sadece görüş ve inançlarında sıkıntıya düşmez, bilakis aklının işlevini yitirme tehlikesiyle de karşı karşıya kalır. Hazırlıksız kimselere metafizik öğreten kimsenin durumu, bir bebeğe et ve çiğ buğday yediren kimseye benzer. Şüphesiz bu kimse küçük bebeğe böylesi besinler yedirmek suretiyle onun ölümüne sebep olacaktır. Anlayışlı kimselere kapalı kalmayacağı üzere, bu tür besinler kendi tabiatları itibarıyla istenmeyen ve beğenilmeyen değildir. Burada zarara sebep olan küçük bebeğin sindiriminin hazır olmayışıdır.[282]

Görüldüğü gibi, İbn Meymûn metafizik öğrenmek için gereken hazırlığı zorunlu şart olarak görmüş ve hakikatlerin olduğu hâl üzere düşünülmesini, istidlâl edilmesini ve algılanmasını genel halkın gücünün dışında saymıştır. Onun, kelamî-felsefî kitabı olan *Delâletu'l-Hâirîn*'i İbranice harflerle Arapça yazmakla amaçladığı avam Yahudilerin ve avam Müslümanların onun içeriğine ulaşmasını engellemekti, zira bu kitabın konuları genel halk kitlesine uygun değildi ve sadece seçkinler ve felsefeyle aşinalığı olan kimseler için telif edilmişti. Bu söylenilenler ışığında diyebiliriz ki bu Yahudi düşünüre göre, genel halka felsefe ve metafizik öğretmek caiz değildir ve sadece seçkinler ve ön hazırlıklı kimseler bu bilgi alanından faydalanabilirler.

Endülüslü İbn Rüşd'ün felsefesine ve onun düşüncesindeki "çifte hakikat" veya "ikili hakikat" nazariyesine aşina olan kimseler İbn Meymûn'un buradaki ifadelerinin onun yoğun etkisi altında olduğunu açıkça göreceklerdir.

---

281 *A.g.e.*, s. 76.

282 *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 77.

İbn Rüşd yazdığı *Faslu'l-Makâl ve Takrîru mâ Beyne'ş-Şerî'ati ve'l-Hikmeti mine'l-İttisâl* (Son Söz: Din-Felsefe İlişkisinin Açıklanması) adlı eserinde çok açık bir şekilde şöyle der: Burhanî [felsefî] tevillerin avam halka açıklanıp öğretilmesi caiz değildir, zira burhanî tevilleri burhan ehli olmayan kimselere açıklamak onların küfre düşmesine sebep olur. İbn Rüşd'e göre burhanî tevilleri avam halka açıklamak sadece caiz olmamakla kalmaz, bilakis cedel ve kelamî istidlâller ehline de açıklamamak gerekir. Zira burhan ehlinin burhanî tevillere tutunmaktan maksadı zâhir/dış anlamı iptal etmek ve tevilin gereği olan bir başka anlamı ispat etmektir. Buna göre zâhir ehli için hakikat olan zâhir anlam geçersiz sayıldığında ve burhanî tevilin gereği onun yerine geçirildiğinde, sonuç düşüncenin darmadağın olması ve işin küfre varmasından başka bir şey olmayacaktır. İbn Rüşd burhanî tevillerin kelam kitaplarında dahi zikredilmemesi gerektiğini vurgular. Bu yüzden o, Ebû Hâmid Gazâlî'yi sert biçimde eleştirmiş ve demiştir ki: Gazâlî burhanî tevilleri kendi kelam kitaplarında zikretmekle büyük günah işlemiştir ve halkı sapıklığa sürüklemiştir.[283]

İbn Rüşd'ün havas-avam ayrımı hakkında söyledikleri bazılarının ikili/çifte hakikat görüşünü ona nispet etmesine sebep olmuştur. Bu nazariye Hıristiyanlık âlemine ulaşmış ve ortaçağda uzun yıllar boyunca tartışma ve çekişme konusu olmuştur.

Burada bu meselenin doğruluğu veya yanlışlığıyla ilgilenmiyoruz, yine zâhir ile bâtın arasında fark olduğu görüşünün hiçbir şekilde ikili hakikat görüşünün doğmasına sebep olmadığı meselesini de gündeme getirmiyoruz. Zira zâhir, bâtının ortaya çıkmasından ibaret olduğu gibi bâtın da zâhirin gizlenmesinden ibarettir. Şimdi bizim burada ele aldığımız mesele İbn Meymûn'un felsefe ve metafiziğin genel halka öğretilmemesi gerektiğine dair nazariyesinde İbn Rüşd'ün etkisi altında kaldığıdır. Bilinmelidir ki eğer bir insan İbn Rüşd'ün bu konudaki düşüncesini kabul edecek olursa, kaçınılmaz olarak dinî inançlar meselesinde taklidin caiz olduğunu söyleyecektir. İbn Rüşd'e göre eğer dinin inanç esasları konusunda genel halk için taklit caiz olmazsa, pek çok kimse Allah'ın var olup olmadığını bilmeksizin ölümün kucağına gider. Bunun delili şudur ki kemale ulaşmak ve bir filozofa layık şekilde metafiziği anlayıp bilmek birtakım öncüller olmadan imkânsızdır. Mantık ve matematik sanatında, yine fizik bilimlerin öğreniminde maharet sahibi olmak metafizik ilimlere dalmak için gereklidir. Diğer taraftan açıkça biliyoruz ki pek çok insanın zihni bu ön bilgilerde kalır ve arzulanan sonuca ulaşamaz. Bir diğer insan grubu keskin bir zihne ve hazır bir tabiata sahip olmalarına rağmen erken gelen ölüm sebebiyle onlar için sonuca ulaşmak mümkün olmaz. Binaenaleyh, eğer inanç

---

283 *Faslu'l-Makâl*, s. 34.

esaslarında taklit yolu genel halk için kapalı olursa, pek çok kimse Allah'ın varlığı inancından mahrum kalır. Bu büyük nimetten mahrum kalmak ise telafisi imkânsız bir kayıp olduğundan, inanç esaslarında taklit caiz olur.[284]

İbn Meymûn'a göre her türlü maddî ve hayalî lekeden uzak olan saf aklî algı çok zordur ve ancak uzun fikrî alıştırmalar neticesinde elde edilebilir. Pek çok insan akledilen ile hayal edilen arasında fark görmez ve daha ziyade hayalî algıya dayanır. Bu kimselere göre hayal edilen şey vardır veya var olabilir, buna karşılık hayalin dairesine girmeyen şey yoktur veya var olması imkânsızdır. İnsanların çoğunluğunu teşkil eden böylesi kimselerin asla mânâ âlemi ile işleri olmaz.[285]

İbn Meymûn felsefe ve metafizik öğrenmeye başlamanın önünde beş engel saymıştır ki sırasıyla şöyledir:

Birinci Engel: Metafiziğin bir tür kapalılık ve karmaşıklığa sahip olması, kapalı ve karmaşık olan şeyi de pek az kimsenin anlayabilmesi. Meşhur misallerden biri ilim ve hikmetin suya benzetilmesidir. Marifet ehlinin büyükleri bu misali farklı şekillerde yorumlamışlardır. Ancak İbn Meymûn felsefe ve metafiziğin kapalı ve zor anlaşılır olduğuna inandığı için, bu misali farklı bir şekilde yorumlamıştır. Suyun kâmil görünümlerinden biri olan denizin özelliklerinden biri iyi yüzücünün ve maharetli dalgıcın onun derinliklerinden değerli mücevherler çıkarması, dalmayı bilmeyen kimsenin ise onda boğulmasıdır. Felsefe ve metafizik de aynı özelliğe sahiptir, zira bu bilgi alanında maharete sahip olan kimse onun derinliklerine dalarak değerli mücevherler çıkarır, ama bu işin hazırlığına sahip olmayan kimse bu alanla uğraştığında helak olur.

İkinci Engel: Metafiziğe başlamak için zihnin eksik ve yetersiz olmasıdır. Bu durumun delili şudur ki insan işin başında kendi nihaî kemallerine sahip değildir ve onlara tedricen ulaşması gerekir. Bütün insanların kendi kuvvet ve istidatlarını aktif hâle geçiremedikleri de herkesin kabul ettiği bir gerçektir. İnsanların nihaî kemallere ulaşamamasının sebebi ya hayatın engelleridir, ya da bu yolda gereken çabayı göstermemiş olmalarıdır.

Üçüncü Engel: Öğrenilmesi gerekli ön bilgilerin çokluğu ve zamanın uzunluğudur.

Dördüncü Engel: Herkeste eşit olmayan doğal yetenektir. Aynı yerde ahlakî faziletlerin aklî faziletlerin kazanılmasında çok etkisi olduğunu, öyle ki gerçek aklî faziletlerin, yani kâmil akledilirlerin husulünün ancak ahlakî faziletlerle süslenmiş kimseler için mümkün olduğunun söylenilebileceğini ispata

284 *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 80.

285 *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 116.

girişir. Gönül huzuru, itminan ve tahammül aklî kemallerin husulünde temel bir role sahiptir. Pek çok insan fıtrî şekilde, aklî kemali kazanmayı kendisi için kolaylaştırmayan bir tür mizaç yapısına sahiptir. Kötü huylu, asi ve tecavüzkâr kimseler veya rahatına ve şehvetine düşkün kimseler için aklî kemalatı elde etmek çok zordur.

Beşinci Engel: Hayatta zorunlu maddî ve cismanî işlerle meşgul olmaktır. Bu meşguliyet çok fazla olursa veya hep daha fazlasını istemeye varırsa, aklî kemalatı tahsile fırsat kalmaz.

Bu söylenilenler ışığında şöyle diyebiliriz: İbn Meymûn kendi felsefî yöntem ve seyrinde filozoflardan uzaklaşmaz, zira o aklın sınırlılığına derinden inanmakla beraber, aklî düşünce ve delil getirme kapısının açık olduğunu güçlü şekilde vurgular ve metafizik ilimleri hazır kimseler için zorunlu görür. Bu Yahudi düşünür aklî algıya verdiği önem sebebiyle, insanın aklî algıya sahip olduğu için ilâhî surete sahip olduğuna inanır. Meşhur bir hadiste Allah'ın insanı Kendi suretinde yarattığı ifade edilmiştir. O, bu hadisin yorumu bağlamında şöyle söyler: Allah tarafından insana bağışlanan ilâhî suret aklî algılar olarak isimlendirilen şeydir.[286]

Bütün bunlarla birlikte, İbn Meymûn bazı felsefî meselelerde filozoflara muhalefet etmiş ve onlardan uzaklaşmıştır. O âlemin hâdisliği ve kadimliği meselesinde özel bir tavır benimsemiştir ve pek çok filozofun hilafına olacak şekilde bu meseleyi iki tarafı da cedelî olarak görmüştür. Ona göre gerçek bir araştırmacı kimse eğer kendini kandırmaz ve kendine mugalata yapmazsa, ne âlemin hâdisliği ne de kadimliği için kesin bir delil ikame edilmediğini kolaylıkla anlar. Bu işin delili şudur ki filozoflar üç bin senedir bu meselede birbirleriyle ihtilaf etmektedir ve kesin bir sonuca varmış değillerdir. O sonra şunu ekler: Eğer durum böyleyse, âlemin hâdisliği Yaratıcı'nın ispatının delilinin temeli nasıl yapılabilir?[287] Ne var ki pek çok kelamcı bu yolu tercih etmiştir.

İbn Meymûn âlemin hâdisliği ve kadimliği meselesini iki tarafı cedelî bir mesele saymakla beraber âlemin kadim olduğuna dair kesin bir delil ikame edilirse, şeriatların geçersiz hâle geleceğini ve başka görüşlerin mevcut görüşlerin yerine geçeceğini söyler! Onun inancına göre âlemin hâdisliğine inanılması hâlinde şeriatların varlığı mümkün olur ve mucizeler kendi yerlerinde dururlar. Ona göre âlemin hâdis olduğuna inanmak sayesinde dinle alakalı bütün sorulara doğru ve ikna edici cevap verilebilir. O, aşağıdaki soruları din sahiplerinin cevap vermesi gereken sorular cümlesinden saymıştır. Bu sorular şunlardır:

---

286 *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 27.

287 *A.g.e.*, s. 187.

1) Niçin Allah falanca özel kimseye vahiy göndermiştir de başkalarını vahiyden mahrum bırakmıştır.
2) Niçin Allah falanca şeriatı/dini falanca ümmete göndermiştir de, diğer ümmetleri ondan mahrum etmiştir?
3) Niçin Allah falanca şeriatı belli bir zamanda göndermiştir de başka bir zamanda göndermemiştir?
4) Niçin Allah Kendi emrini o emirlere ve Kendi yasağını o yasaklara has kılmıştır?
5) Niçin Allah falanca peygambere falanca mucizeleri has kılmıştır da başka mucizeleri has kılmamıştır?
6) Son olarak Allah şeriatları şeriat kılmakla neyi amaçlamıştır ve niçin emredilen ve yasaklanan şeyleri fıtrî şekilde insanın tabiatına yerleştirmemiştir?[288]

Bu sorulardan bazılarının sadece Yahudilerin dininde sorulabileceği açıktır? Görünüşe göre İbn Meymûn da Yahudilerin dininin özelliklerini dikkate alarak bu soruları sormaktadır. Elbette İbn Meymûn'un sözüyle ilgili temel problem âlemin kadim olduğunu söyleyen kimselerin de bu sorulara cevap verebilecek olmaları ve bu bakımdan onların temellerine bir problemin ilişmemesidir. Ancak ona göre sadece âlemin hâdis olduğuna inanan kimseler bu sorulara ikna edici cevaplar verebilirler.

Biz şimdi bu görüşün doğruluğu veya yanlışlığı ile ilgilenmiyoruz, burada ele aldığımız şey İbn Meymûn'un âlemin hâdis veya kadim olması önemli ve esaslı meselesinde filozoflara muhalefet etmesi ve onlardan çok uzaklaşmasıdır.

İbn Meymûn'un kendi yolunu pek çok filozofun yolundan ayırdığı bir diğer önemli ve esaslı mesele önceki bölümlerde tafsilatlı şekilde ele aldığımız Allah'ın icabî sıfatları meselesidir. Şüphesiz Allah'ın icabî sıfatlarının inkârı akabinde bir başka önemli mesele daha inkâr edilecektir. O da bazı büyük İslam filozofları nazarında varlığın anlam ortaklığı (*iştirâk-i ma'nevî*) adı altında gündeme getirilen meseledir.

İbn Meymûn varlığın anlam ortaklığını inkâr etmekle kalmaz, Yaratıcı ile yaratılan arasında hiçbir bağlantının olmadığının ve Zorunlu ile mümkün hakkında varlık isminin kullanılmasının lafız ortaklığı şeklinde gerçekleştiğinin küçük çocuklara ve avam halka ciddi bir şekilde öğretilmesi gerektiğine inanır.[289] Yaratıcı ile yaratılan arasındaki bağlantının nefyedilmesi gerçekte illet ile malul/sebep ile sonuç arasındaki bağlantının inkâr edilmesidir. Bu nazariye

---

288 *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 355.

289 *A.g.e.*, s. 86

Eş'arî kelamcıları açısından haklı ve beğenilen bir nazariyedir, zira Eş'arîler illet ile mâlul arasındaki zorunluluğu inkâr etmiş ve onlar arasındaki bağlantıyı her an ayrılabilecek olan bir tür art arda geliş olarak görmüşlerdir. Ancak aklî ilkeler ve esaslar karşısında boyun eğen filozoflar illet ile mâlul arasındaki zorunlu ilişkiye güçlü şekilde inanmışlar ve sonuçta aralarında bir tür ontolojik ilişkiyi kabul etmişlerdir. İşte burada Yaratıcı ile yaratılan arasındaki ilişki biçimi hakkında İbn Meymûn'un filozoflardan farklılaşması aşikâr hâle gelmektedir.

Burada ele almamız gereken bir diğer husus, İbn Meymûn bu birkaç meselede İslam filozofları ile esaslı şekilde ihtilaf etse dahi, böylesi meselelerde Plotinus'un düşüncelerinden açıkça etkilenmiştir. İbn Meymûn'un Plotinus'un eserlerinden etkilendiğinin açıklığa kavuşması için, burada Plotinus'un *Enneadlar*'ından Altıncı Ennead'ın Dokuzuncu Risalesi'ne işaret edelim. O şöyle der: "Bir olan öz, her şeyin ilkesi olduğu için, kendisi o şeylerden hiçbiri değildir. Buna göre o ne bir şeydir, ne "niçin"dir, ne "kaç"tır, ne "akıl"dır, ne "ruh"tur, ne hareketlidir, ne durağandır, ne mekândadır, ne zamandadır. Bilakis bir "suret"in kendisidir, daha doğrusu suretsizdir, zira her suretten ve her hareketten önce durağanlık vardır. Zira bunlar varlıkla bağlantılıdır ve varlığı çok kılar. Ancak o hareketli değilse, niçin durağan değildir? Çünkü yalnızca varlık o ikisinden biri olmaya mecburdur... Eğer doğru bir söz söylemek istiyorsak, ona "o" demeye hakkımız yoktur, ona verdiğimiz bütün bu isimler his ve tecrübenin kendi bulduğumuz yorum ve açıklamasıdır. Onun etrafında döndüğümüzde, bazen ona yaklaştığımızda ve bazen bu yoldaki zorluklar sebebiyle ondan tamamen uzaklaştığımızda... Bu zorluklar birin, bilgi yoluyla tanınamaması ve düşünmenin yardımıyla diğer düşünce konusu şeylerle ilgili olarak düşündüğümüz gibi onun özüne ulaşılamaması, bilakis sadece, bilgiden çok daha yüce olan huzurda ona ulaşılabilmesidir. Ruh bir şeye dair bilgi tanışıklığına sahip olduğunda birlik zirvesinden aşağı düşer, zira bilgi kavramdır, kavram ise sayı ve çoktur. Ruh ise sayı ve çokluk bağına esir olduğunda birliğini yitirir. O hâlde bilgiden daha yukarı çıkılmalıdır ve birlikten dışarı adım atma hakkı olmamalıdır, bilgi ve bilinen bir kenara konulmalıdır ve ne kadar güzel de olsa görülen her şeye göz kapatılmalıdır, zira her güzellik birden sonradır ve birden gelir. Bu yüzden onun hakkında konuşulamaz ve bir şey yazılamaz. Konuşmamız ve yazmamız sadece başkalarını ona yönlendirmek içindir ve gözünü, görmesi ve bakması için açmak içindir. Zira öğrenim yolun başlangıcına ve yola çıkıncaya kadar yardım eder ve bir şeyi görmeye meyli olan kimse ona kendisi bakmalıdır."[290]

290 *Devre-i Âsâr-ı Fulûtîn*, c. 2, s. 1083.

Bu alıntıda görüldüğü üzere, Plotinus'a göre ilke olarak Bir ile diğer şeyler arasında hiçbir bağlantı yoktur. Onun ile şeyler arasında hiçbir irtibat ve münasebet olmadığında, O'nun için bir sıfat ispat etmek de mümkün olmayacak, hatta ona "o" bile denilemeyecektir. İbn Meymûn da Hakk Teâlâ'nın sıfatlarını inkâr etmiş ve Hakk'ın sıfatlarını ne kadar çok selb edersek O'na o kadar yakınlaşacağımıza inanmıştır. Açıkça görüleceği üzere icabî sıfatları inkâr etmek ve Hakk Teâlâ'nın sıfatlarını selb etmeye daha çok çalışmak tenzihle sonlanan bir yoldur. Hakk Teâlâ'yı tenzih etmek de makul ve açıklanabilir bir şeydir, ancak saf tenzihin işlevsiz kılmaya (*ta'tîl*) varacağı da bilinmelidir.

Sûfîler şöyle demiştir: Bilginin bir ucu teşbihe, bir ucu tenzihe bakar. Tenzihin sırrı Allah'ın "Bâtın" isminde bir yüze sahiptir, teşbihin sırrı ise "Zâhir" isminin hükümlerindendir. Bir ârif demiştir ki:

"Gizlilikten apaçık apaçık içre
Açıklıktan gizlilik gizlilik içre"

"O'nu gözler idrak edemez" ve "Beni göremeyeceksiniz" ayetleri Bâtın ilâhî isminin hükümlerine işaret eder ve buna "tenzihin muvafakatı" denir. "O gün bazı yüzler parlaktır ve Rablerine bakarlar"[291] ve "Rabbimi en güzel surette gördüm" ise Zâhir ilâhî isminin hükümlerine işarettir, buna da "teşbihin muvafakatı" denir. Allah teşbihten ve tenzihten[292] yücedir. Ârif der ki:

"O'nun Zâhir ve Bâtın olduğunu bildiğinde
Kesin bil ki O ne budur, ne de o."

Şeyh-i Ekber Muhyiddîn İbn 'Arabî, Nûh kelimesindeki sebbûhî (münezzehlik) hikmet fassında/bölümünde der ki:

"Hakikatler ehline göre tenzih, Allah'ı sınırlandırmaktır. Şu hâlde tenzih eden kimse ya bilgisiz ya da edepsizdir, zira tenzih ya sadece mümkün eksikliklerden olur, ya da hem mümkün eksikliklerden hem de insanî kemallerden olur. Bunların ikisi de keşf ve şühud ehline göre Allah'ı sınırlandırır. Çünkü bu tenzih eden kimse Hakk'ı bütün varlıklardan ayırır ve O'nun varlığın hayat/canlı olmak, ilim/bilgi, irade, kudret, işitmek ve görmek gibi teşbih gerektiren mertebelerinde değil, tenzih gerektiren mertebelerinde zuhur ettiğine hükmeder. Oysa işin hakikati böyle değildir. Zira bütün varlıklar Hakk'ın mazharlarıdır/görünümleridir ve Hakk onlarda zâhir olur/ortaya çıkar ve onlar üzerinde tecellî eder/görünür. "Nerede olurlarsa olsunlar onlarla beraberdir."[293] Şu hâlde

291 Kıyâmet Sûresi, 22-23.

292 Huseyn el-Hârezmî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, c. 1, s. 165.

293 Mücâdele Sûresi, 7.

varlıkların suretleri perdesinde ortaya çıkan ve varlıklar timsalinin perdesinde görünen O'dur. Suretler asaleten olarak Hakk'ındır, O'na bağlı olarak da yaratıklarındır. Her halükârda, tenzih eden kimse eğer bu hakikate vâkıf değilse, cahildir; hakikate vâkıf ise edepsizlik yapmıştır. Zira o Hakk Teâlâ'nın Kendisinin ispat ettiği ve peygamberlerin haber verdiği şeyi, nefyetmektedir. Elbette bütün bunlar ilahlık makamındadır, ahadiyet/birlik makamında ise ne tenzihe yer vardır, ne de teşbihe imkân vardır. Çünkü bu makamda çokluk yok olur ve birden fazlalık ona yol bulamaz.[294]

Bu söylenilenler ışığında şöyle söyleyebiliriz: Saf tenzihte ortaya çıkan problemler, teşbihte yaşanan problemlerden daha az değildir. İbn Meymûn bu meselede büyük İslam filozoflarına muhalefet etmesine ilave olarak, kendi resmî dinine de bağlı kalmamıştır. Zira Yahudilerin dininde şaşırtıcı şekilde Allah'ın icabî sıfatlarından bahsedilir.

294 El-Hârezmî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, c. 1, s. 165.

35

FELSEFÎ MESELELER HAKKINDA ŞÜPHE UYANDIRMAK FİLOZOF-LARA MUHALEFET DEĞİLDİR

Felsefî düşüncenin özelliklerinden biri şüphe duyulması hâlinde hareketten geri kalmaması ve zayıflamamasıdır. İnsan zihni yakîn ve itminanla tanışık ve aşina olduğu gibi şek ve şüphe ile de işi olur. Acaba hiçbir şekilde şüpheyi tanımamış ve asla tereddütle işi olmamış kimse var mıdır? Acaba bir tür şüphe hâlini tecrübe etmeden şüphenin anlamını salt kavramsal olarak bilmek mümkün müdür?

Bu sorunun cevabı, ele alınması bu bölümün kapsamının dışında olan bir dizi bahsi gerektirir. Hâcc Mollahâdî Sebzvârî, Molla Sadrâ'nın *el-Esfâru'l-Erba'a*'sına yazdığı şerhte hareketi bir tür bekleyiş ve arayış olarak görür. Eğer bu söz doğruysa, düşünce şüphesiz bir tür harekettir, zira düşüncede daima bir tür arayış ve bekleyiş gerçekleşir. Fikrin seyrindeki arayış ve bekleyiş, soruyu ortaya çıkaran şeydir ve gerçek bir soru var olmaya devam ettikçe, henüz kesin bilginin varlığından söz edilemez.[295]

Buna göre düşünce gerçek cevap-soru hareketinde varlık kazanır ve gerçek cevaplar-sorular cereyanında kesinliğin ve şüphenin görünüşleri ortaya çıkar. Bazı düşünürler insanda bir başka içgüdünün düzeltmediği hiçbir içgüdünün bulunmadığına inanırlar, bu yüzden ölçüsüz dogmatizm ve yersiz taassubun

295 *El-Esfâru'l-Erba'a*, c. 3, s. 23.

daima, kişilerin derununda yer alan bir dizi gizli şüphenin telafisi hükmünde olduğu söylenir. Yersiz aşırı taassup sergileyen ve düşünceden uzak duran kimse, daima tehlikeli şüphe düşmanlarının saldırısına hedef olduğunun farkında değildir. Zira aşırı taassup ve dogmatizmin var olduğu yerde, şüphe bu kimseyi pusuda bekler.[296] Bu yüzden şöyle demişlerdir: Şüphe uyandırmak düşünen kimseler için alışılmadık bir durum değildir.

Eğer kesin bilgiyi ve emin olmayı birlik ve toplanmışlık hâlinin görünümü sayarsak, kaçınılmaz olarak şüpheyi çokluk ve ayrılık hâlinin görünümü saymalıyız. Bazıları demiştir ki: Eğer Hz. Mesih'in mesajını psikolojinin diline tercüme edersek, onun anlamı Kurtarıcı Allah'ın daima birlik verici olduğu, kovulmuş Şeytan'ın ise daima ayrılık yarattığı olacaktır. Bu anlam Şeytan'ın adından da anlaşılır, zira Şeytan'ın adı Batılı halkların dilinde genelde Diabolos ve benzer türevleri şeklinde gelmiştir. Bu kelime de ayrılık ve dağınıklık çıkaran anlamına gelir. Bu söylenilenler ışığında, insanların kalbinde şüphe oluşturmanın bir tür ayrılık yaratmak olduğu söylenebilir. Ayrılık yaratmak ise şeytanî işlerden sayılır.

Büyük İslam filozofu Sadru'l-Müteellihîn Şîrâzî (Molla Sadra), İbn Kemmûne'nin şüphesine cevap vermek için ortaya çıkmış ve kendi eserlerinde "Şeytan taşlamak" adı altında ondan bahsetmiştir. Bütün bunlarla birlikte birlik ve ayrılığın insanî durumlardan olduğuna ve insanın bir tür birleştirme ve ayırma olmaksızın bu dünyada yaşayamayacağına şüphe yoktur. Nasıl ki birlik ve ayrılık insanî durumlardan ise, kesinlik ve şüphe, inanma ve inkâr, doğru ve yanlış da insan düşüncesinin sonuçlarındandır. Bir başka deyişle eğer doğru olmasaydı, yanlış da ortaya çıkmazdı. Hakeza doğruluk olmasaydı, yalan da ortaya çıkmazdı. Gönlü aydınlık şair Celâledddîn-i Belhî (Mevlânâ Celâleddîn Rûmî) şöyle söyler:

- Çünkü doğru olmayınca yanlış ortaya çıkmaz. Ahmak kişi sahte parayı, altın zannıyla alır.
- Gerçek geçer para olmasaydı, sahte para piyasaya nasıl sürülürdü?
- Doğru olmasaydı, yalan nasıl olurdu? Yalan gücünü doğrudan alır.
- Doğru beklentisiyle eğri alınır. Zehir ancak şekere girdiğinde içilir.
- O hâlde, "Bütün sözler yanlıştır" deme! Yanlışlar doğru beklentisine dayanarak gönle tuzak kurmuşlardır.
- O hâlde, "Her şey hayal, her şey yanlış" deme! Dünyada hayal, hakikatsiz olmaz!"[297]

---

296 Gustav Jung, *Cihân-Nigerî*, çvr. Celâl Sitârî, s. 207.

297 *Mesnevî*, c. 1., s. 410-411 (Mevlâna, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, Türkçe çvr. Şefik Can, Ötüken, İstanbul, tsz., c. 2, s. 480, beyit no: 2928-2934. *Mütercimin notu*)

Bu beyitlerde görüldüğü üzere, Celâleddîn Belhî yalan ve yanlışın gerçek ve doğru ışığında insanlık âleminde yol bulduğuna ve hayal denilen şeyin bu dünyadaki insan hayatından ayrılmasının imkânsız olduğuna inanır. Hâce Nasîruddîn Tûsî, İbn Sînâ'nın *İşârât*'ına yazdığı şerhte hayal gücüne işaret eder ve bu gücün insanın varlığında asla işlevsiz kalmadığını söyler. Hâce Tûsî'ye göre insan akletmeye ve akledilirlere daldığında dahi hayal gücü faaliyetten geri kalmaz.[298] Hayal gücünün faaliyeti aklî düşünceleri temsil ve tasvir olarak taklit etmek şeklinde gerçekleşir. İnsanın düştüğü büyük yanılgıların pek çoğunun sebebi hayal gücünün düşünceye tesir ve müdahele etmesinden başka bir şey değildir. Biz şimdi hayal âleminin ve faaliyetinin genişliğinden bahsetmiyoruz, zira böyle bir konuya girmek için büyük bir vakit ve alana ihtiyaç vardır. Burada bahsettiğimiz şey, insanın sürekli hayal gücünün hâkimiyeti altında kaldığından, kaçınılmaz olarak bazı konularda yanılması ve bazı şüphelerle karşılaşmasıdır. Elbette insanın yanılmasının tek sebebinin hayal gücünün işe karışması olmadığı da belirtilmelidir.

Bazı düşünürlere göre kuşatılıp kavranması mümkün olmayan şeyleri kavramaya çalışmanın sonu ya yanlış hayal olur, ya da başarısızlık. Alman filozof Karl Jaspers üç şeyin bilinemeyeceğini söyler ve onları kapsayıcı ideler olarak isimlendirir ki şunlardan ibarettir:

1) "Ben". 2) Bir bütün olarak âlem. 3) Varlığın ilkesi ve kaynağı olan Tanrı. Jaspers'in bu üç konunun bilinemeyeceğini söylerken kastettiğinin husulî ilim/formal bilgi [kavramsal bilgi] olduğu apaçıktır. Onun bu konudaki hükmü, huzur âlemi ve huzurî bilgi [zevkî/deneyimsel] bilgi hakkında geçerli değildir. Bilgiden bahsedilirken kastedilen bir şeyin bilinme konusu olmasıdır, ancak bilginin hakikat ve mahiyetinin ne olduğu her zaman tartışma konusu olmuştur. Bilinmelidir ki bilgiyi bilmek kolay bir iş değildir, yine bilgi kendini [yani bilgiyi] bilmekle ilgilendiği zaman bir problemle karşı karşıya kalır.

Bilginin hakikatine dair çeşitli görüş ve nazariyeler vardır ve onlardan en yaygın olanları şu üçüdür:

1) Bilgi, duyusal algıdan ibarettir.

2) Bilgi, nesneler hakkında verilen doğru hükümdür.

3) Bilgi, gerekçesini açıklayarak verilen doğru hükümdür.

Bu nazariyelerden her biri özel bir grup tarafından kabul ve teyit edilirken diğer bir grup tarafından reddedilir ve eleştirilir. Bu mesele şunu açıkça göstermektedir ki bilginin hakikati konusunda gösterilen gayret ve çaba şüphenin ilişmesinden güvende değildir, kesin bilginin yüce makamına ulaşabilmek

---

298 *Şerhu İşârât*, c. 3, s. 173.

için şüphenin geçit vermez caddelerinden geçmek gerekir. Kesin bilgi makamına ulaşmanın yolu zor ve taşlıdır, bu yoldan geçebilmek için çok sabırlı olmak gerekir.

Fransız filozof René Descartes felsefî kesinliğe ulaşmayı hedeflemiş kimselerdendir. O bu makama ulaşabilmek için çok çabalamış ve büyük sabır sergilemiştir. Descartes için kesinlik ve doğruluğun iki farklı şey olduğu açıktı, zira kesinlik insan zihninin hallerindendir. Oysa doğruluk haberin niteliğidir ve genelde eşyanın dış dünyadaki nasıllığı ile alakalıdır. Fakat Fransız filozof ancak kesin bilginin temeline ve deliline sahip olunduğu takdirde doğruya ulaşılabileceğinin de farkındaydı. Bu yüzden ona göre doğruluğu aramak kesinliği aramaktır. Descartes kendi ilmî ve fikrî işini gelecekte şüphecilerin şüphe yöneltmeyeceği ve eleştiremeyeceği şekilde yapıp ortaya koymak istemiştir. Bu amaçla da yaptığı ilk işin şüpheciliği ele almak olduğu söylenebilir. Descartes bilim ve felsefenin temelini şüpheciliğin menzilinden uzak tutmak için kendi kendine, şüphecilerin yapabileceği her şeyi ben kendim yapayım demiş ve şüphecilik ile karışık araştırmasını, iş sonlandığında taş gibi sağlam bir şeye ulaşabileceği noktaya vardırmayı ümit etmiştir. Buna göre Descartes hakikat araştırmasını kesinlik araştırmasıyla karıştırmamıştır. Yine o, kesinlik ve hakikatin iki farklı şey olduğunun farkındadır, ama hakikat araştırmasının doğru yolunun kesinlik araştırmasından geçtiğine de inanmaktadır.[299]

Bu söylenilenler ışığında, Descartes'ın felsefî kesinliğe ulaşabilmek için kendini şüphenin yatağına koyduğu ve şüphenin geçilmesi zor caddesinden geçtiği söylenebilir. Descartes şüpheden korkmadığı için kendini şüphe deryasına atmış ve şüphe okyanusunda yüzerek kesinlik ve eminlik sahiline çıkmaya çalışmıştır. Descartes'ın yaptığı şey, bilgi sahibi olmak ve taklidî inanç ve görüşleri gözardı etmek isterse, insanın kaçınılmaz şekilde meseleler hakkında kendisinin düşünmesi gerektiğini ve bu yolla kesinlik makamına ulaşabileceğini göstermektir. Gerçek bilgi, birinin bir başkası yerine kazanabileceği bir şey değildir. Pek çok yüzeysel şey için ikinci el inanç yeterli olabilir, ancak hayatın önemli meselelerinde, yani ahlakî ve dinî meselelerinde çok zaman harcamak ve düşünmek suretiyle bir tür gerçek bilgi elde edilmelidir. Kesin bilgi elde etmek kolay bir iş değildir. Zira bu makama ulaşabilmek için korkunç şüpheler vadisinden geçmek kaçınılmazdır. Şüpheler dikenliğinden geçebilmek tahammül ve sabır gerektirir. Hikmet ehlinin ulular bu sabır ve tahammülden faydalanmışlardır. Onlar meselelerde istidlâl ve derin düşünmenin sağlam temeline dayanarak hedefe giden yollarını izlemişler ve her türlü şüpheyi sükûnet ve metanetle karşılamışlardır. Filozoflar şüphelerle karşılaşırken sabırlıdırlar sözüyle kastedilen, şüphelerle karşılaşırken işlere

---

299 Brian Magee, *Felâsife Bozorg*, Farsçaya çvr. Dr. İzzetullah Fûlâdvend, s. 127-129.

dair dikkat ve teemmüllerini artırırlar ve böylece felsefî meselelerin derinliğini ve yaygınlığını artırırlar.

Tarihsel tecrübe şunu göstermektedir ki her çağda ve zamanda felsefî meselelerle ilişkili şüpheler arttıkça felsefî düşüncenin derinliği de artmakta ve bu insanî bilgi alanı yaygınlık kazanmaktadır. Ebû Hâmid Gazâlî ve İmâm Fahreddîn Râzî gibilerin felsefî meselelerde gündeme getirdikleri eleştiriler ve problematikler sadece felsefenin zayıflamasını sebebi olmamakla kalmamış, bilakis onun zenginliğine ve derinliğine katkı sağlamıştır. Fikrî ve itikadî meselelerde gündeme getirilen şüpheler çok ve çeşitlidir. Ancak bu meyanda bazı şüpheler daha fazla şöhret kazanmış ve düşünce ehli çevrelerinde yaygınlık kazanmıştır.

Meşhur şüphelerden biri Zorunlu Varlığın birliği konusunda ortaya atılmıştır ve "İbn Kemmûne şüphesi" adıyla maruf olmuştur. İbn Kemmûne hicrî yedinci [miladî 13.] yüzyılda yaşamış ve ilmî-felsefî eserleri aynı çağda ve Bağdat şehrinde yaygınlaşmıştır. Ancak bu filozof aynı zamanda, hicrî dokuzuncu yüzyıldan itibaren şeytanca ve müşrikçe bir şüpheyi ortaya atan biri olarak şöhret kazanmıştır. Bir başka deyişle, Şîrâz kelam-felsefe ekolünün ortaya çıkmasından sonra Celâleddîn-i Devvânî gibi muhakkik kimseler İbn Kemmûne'ye nispet edilen şüpheye dikkat atfetmiş ve onu kendi eserlerinde ele almışlardır. Bu mesele hâlâ İsfahan ekolü filozoflarının felsefî eserlerinde büyük bir problem olarak gündeme getirilmeye devam etmektedir. Molla Sadra bazı önemli eserlerinde bu şüpheye işaret etmiş ve onu çözmeye çalışmıştır. Daha önce belirtildiği gibi, Molla Sadra bu şüpheyi "şeytanca şüphe" olarak isimlendirmiş ve "şeytan taşlama" adıyla ona cevap vermiştir. Birkaç asır boyunca, Molla Sadra'nın Hikmet-i Müteâliye'sinin/Aşkın Felsefe'sinin taraftarları bu şüpheyi çözmek için uygun bir cevap bulmaya çalışmaktadır. Hikmet-i Müteâliye'nin şârihlerinden biri sayılan Hâcc Mollâhâdî Sebzvârî de söz konusu şüpheyi ele almış ve aşağıdaki şiirle ifade etmiştir:

هويّتان بتمام الذّات قد خالفتا لابن كمّونة إستند

[Bütün zatlarıyla birbirinden farklı iki hüviyyet [yani Zorunlu Varlık, Tanrı] var olabilir. Bu görüş İbn Kemmûne'ye nispet edilmiştir. *Mütercim*]

İbn Kemmûne'nin şüphesinin daha iyi anlaşılabilmesi için, birbirinden farklı iki Zorunlu Varlığı dikkate almamız gerekir. Şüphesiz iki varlık arasındaki farklılık üç bakımdan kabul edilebilir ki sırasıyla şöyledir:

1) Zatın bütün hüviyeti ile [bir şeyin bir bütün olarak varlığıyla] farklı oluşu.
2) Zatın bazı cüzleriyle farklı oluşu.
3) Zatın kendisine ilişen bazı arazlarla farklı oluşu.

İki farklı zatıyla zorunlu olan varlığı dikkate aldığımızda, zatın bazı cüzleriyle farklı olmak ve hakeza zata ilişen bazı arazlarla farklı olmak mümkün olmayacaktır. Zira iki farklı varlık bazı cüzlerinde birbirlerinden farklı olsalar, bu durum onlardan her birinin cins ve fasıldan mürekkeb olmasını gerektirecektir, bu da zatıyla Zorunlu Varlık'la bağdaşmaz. Zata ilişen bazı arazlardaki farklılık da iki zorunlu varlık arasında mümkün değildir, zira böyle bir şey olsaydı, bunun sonucunda iki zorunlu varlıktan her birinin kendi hüviyetinde zatının dışında bir şeyin malulü olması gerekirdi, bu da zatıyla Zorunlu Varlık'la bağdaşmaz. Üç farklılık yönünden geriye kalan iki zorunlu varlık arasındaki farkın zatın bütün hüviyeti ile olan fark olması ve aralarında hiçbir ortak yönün düşünülememesidir. Hâcc Sebzvârî de bir beyitlik manzum ifadesinde bu anlamı ifade etmiş ve birinci farklılık yönünü, yani zatın bütün hüviyeti ile olan farklılığı İbn Kemmûne'nin şüphesinden ibaret görmüştür. Bilinmelidir ki İbn Kemmûne'nin şüphesinde zorunlu varlık kavramının ortak bir şey olarak iki zorunlu varlık hakkında kullanılabileceği varsayılmıştır, ancak aynı zamanda zorunlu varlık kavramının yüklem dışı olarak iki zorunlu varlığa yüklenen sırf soyutlama ürünü bir şey olduğu da varsayılmıştır. Bir başka deyişle, nasıl ki araz kavramı soyutlama ürünü bir şey ve yüklem dışı olarak dokuz araz kategorisine ıtlak olunabiliyorsa, zorunlu kavramı da soyutlama ürünü bir şey ve yüklem dışı olarak iki zatıyla zorunlu olana ıtlak olunabilir. Şüphesiz on kategori yüksek cinsleri (*ecnâs-ı âliye*) oluşturmaları sebebiyle, kendilerini birleştirecek ortak zatî özellik içermezler ve zatın bütününde birbirlerinden farklıdırlar. Buna göre zatın tamamında birbirlerinden farklı olan iki zorunlu hüviyet, zorunlu varlık ismini alabilirler. Buna göre nasıl ki araz adının dokuz kategori hakkında kullanılması aklî bir problemle karşılaşmıyor ise, zorunlu varlık adının iki farklı zatıyla zorunlu hakkında kullanılması da bir problem doğurmayacaktır. Filozofların İbn Kemmûne'nin şüphesini anlatırken özetle söyledikleri bunlardır. Bu şüpheyi kendi eserlerinde gündeme getiren kimseler onun çözüm yolunu göstermekten ve ona cevap vermekten gafil değildir.

Sebzvârî de diğer filozoflarla uyumlu şekilde bu şüpheyi bertaraf etmeye girişmiş ve bir olan kavramın ve ismin farklı ve değişik şeylerden -farklı ve değişik olmaları bakımından- soyutlanamayacağını söylemiştir. Doğrudur, örneğin "hayvan" ismi farklı hayvan türlerinden soyutlanır, ancak soyutlamanın doğruluğunun kriteri, farklı hayvan türleri arasındaki ortak ölçü ve birleştirici yönden ibarettir. Sebzvârî'ye göre bu değerlendirme araz isminin farklı araz kategorilerinden soyutlanması hakkında da geçerlidir. Zira araz ismi, farklı araz kategorilerinden şu bakımdan soyutlanır: Araz kategorilerinden her biri ne zaman dış dünyada var olsa, mecburen bir konuda olacaktır. Buna göre zorunlu ismi, varsayılan iki zorunlu varlıktan soyutlandığında, mecburen orada bir tür birliğin var olacağı söylenmelidir.

Sebzvârî *Şerh-i Manzûme*'ye yazdığı haşiyede İbn Kemmûne'nin şüphesinin zorluğuna işaret etmiş ve üç grup kimsenin bu şüpheyi çözemeyeceğine inanmıştır. Bu üç grup sırasıyla şu kimselerdir:

1) Mahiyetin asaletini/asıl olduğunu savunanlar.
2) Varlığın lafzî iştirâkini savunanlar.
3) Varlıkların (*vücûdât*) ayrı olduğunu savunanlar.

Varlıkların (*vücûdât*) ayrı olduğuna inanan kimseler varlık kavramının iştirâkini kabul etseler dahi İbn Kemmûne'nin şüphesini çözemezler. Sebzvârî sonunda şu hakikati ifade eder: Bir insan varlık mertebelerindeki farklı derecelilik (*teşkîk*) kabul eder ve bu mertebeler arasındaki bağlantıyı teyit ederse İbn Kemmûne'nin şüphesi için bir gerekçe kalmaz, zira varlık mertebelerindeki farklı derecelilikte kendisi sayesinde farklılaşmanın gerçekleştiği unsur, kendisi sayesinde ortaklığın gerçekleştiği unsurla özdeştir; kendisi sayesinde ortaklığın gerçekleştiği unsur, kendisi sayesinde farklılaşmanın gerçekleştiği unsurla özdeştir. Sebzvârî'nin ortaya koyduğu şey temelinde pek çok düşünür İbn Kemmûne'nin şüphesine cevap verememiştir ve onlar için çözüm yolu kapalıdır. Bu ifade şunu göstermektedir: Sebzvârî'ye göre, İbn Kemmûne'nin şüphesi çok zordur. Bu şüphe bazılarına göre öylesine zor görünmüştür ki şöyle demişlerdir: Eğer Hz. Veliyyu'l-Asr'ın zamanına ulaşmak nasip olursa -Allah onun şerefli ortaya çıkışını çabuklaştırsın- ondan ilk istirhamım İbn Kemmûne'nin şüphesini çözmesi olacaktır.[300]

Bu söylenilenler ışığında metafizik alanında ortaya atılan en önemli şüphelerden birinin İbn Kemmûne'nin şüphesi olduğu söylenilebilir. Ancak burada bir nokta kapalı kalmıştır ve bu kapalılık sebebiyle felsefî düşünce tarihinde bir tür tahrif ortaya çıkmıştır. İşaret edildiği üzere Şîrâz kelam-felsefe okulunun zuhurundan sonra pek çok İslam düşünürünün eserinde bu şüphe İbn Kemmûne'nin adıyla birlikte anılır olmuş ve İbn Kemmûne onu ortaya atan kişi olarak tanıtılmıştır. Oysa bu şüphenin kökü Şeyh-i İşrâk Şihâbuddîn Sühreverdî'nin eserlerinde görülmektedir. Sühreverdî *el-Meşâri' ve'l-Mutârahât* kitabının iki yerinde bu şüpheye işaret etmiş ve ondan bahsetmiştir:

Sühreverdî'nin ifadesini burada zikredelim:

وإن لم يتبيّن هذا فيقول القائل: يشتركان فى وجوب الوجود وهو
إعتبارىّ لا وجود له فى الأعيان، فليس ممّا يحتاج إلى علّة[301]

300 *El-Esfâru'l-Erba'a*, tashih Hasanzâde-i Âmûlî, c. 1, s. 227, (Kâşif el-Ğatâ'nın *Meşâriku'ş-Şumûs* müellifi Muhakkık Havânsârî'den nakli).

301 *Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk*, c. 1, s. 393.

[Bu açıklığa kavuşmadıysa, biri şöyle diyebilir: O ikisi zorunlu varlık niteliğinde ortak olur. Zorunlu varlık ise itibarî/zihinsel bir şeydir ve somut gerçeklikte varlığı yoktur, dolayısıyla bir illete ihtiyacı olmayan şeylerdendir. *Mütercim*] Bu ifadeyi açıklayabilmek için kitabın bu sayfasında gündeme getirilen bir meselenin ele alınması gerekmektedir:

Bazıları Zorunlu Varlığın birliğini ispatlamak için delil getirmişler ve demişlerdir ki: İki zatıyla zorunlu varlık var olursa, üç varsayım düşünülebilir. Bu üç varsayım şu şekildedir:

1) Varsayılan iki zorunlu varlık bütün yönlerden birbiriyle ortaktır.
2) Varsayılan iki zorunlu varlık bütün yönlerden birbirinden farklıdır.
3) Varsayılan iki zorunlu varlık bir yönden birbiriyle ortak, diğer bir yönden ise birbirinden farklıdır.

Bu kimselere göre bu üç varsayımın hepsi de yanlıştır. Birinci varsayımın yanlış olmasının sebebi, bütün yönlerden ortak olmanın birlik anlamını gerektirmesidir ki bu durumda çokluk anlamsız olacaktır. İkinci varsayımın yanlış olmasının sebebi ise şudur: Bütün yönlerden birbirinden farklı olurlarsa, zorunlu ismi onlar hakkında kullanılamaz. Oysa varsayıma göre zorunlu isminin onlar hakkında kullanılacağı söylenmişti. Son olarak üçüncü varsayımın yanlışlığının sebebi iki zorunlu varlık arasındaki ortaklığın sebebinin, ikisi arasındaki farklılığın sebebine bağlı olması, başka bir şeye bağlı olan şeyin de kaçınılmaz şekilde mümkün varlık olmasıdır. Sühreverdî bu delili problemli görmüş ve demiştir ki: Bu delil ancak varlık salt itibarî/zihinsel bir şey olarak görülmediği zaman muteber ve geçerli olur. Ancak varlığın salt zihinsel olmadığı ispatlanmazsa, iki zorunlu varlığın zorunlu varlıklıkta ortak olduğu, zorunlu varlıklığın ise salt itibarî/zihinsel ve soyutlama ürünü bir şey olduğu söylenecektir. Zorunlu varlıklığın salt itibarî/zihinsel ve soyutlama ürünü bir şey olduğunda ise illete ihtiyaç kalmayacağı çok açıktır. Sühreverdî'nin burada ortaya koyduğu fikir, İbn Kemmûne'nin gündeme getirdiği fikirle aynıdır. Sühreverdî'den nakledilen alıntıda bu anlam açıktır. Zira onun anlamı şudur: Eğer varlığın itibarî/zihinsel olmadığı ispatlanmazsa, biri çıkıp da iki zatıyla zorunlu varlığın zorunlu varlık oluşta ortak olduğunu ve zorunlu varlıklığın ise yüklem dışı olarak o ikisine yüklenemeyen salt itibarî/zihinsel ve soyutlama ürünü bir şey olduğunu söyleyebilir.

İkinci bağlam şudur:

لأنّه يقول الخصم: وجوب الوجود لازم إعتباريّ

ولكلّ واحد منهما ذات وحدانيّة[302]

302 *Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk*, c. 1, s. 395.

[Zira hasım der ki: Zorunlu varlıklık itibarî/zihinsel bir özelliktir ve onlardan her birinin biricik bir zatı/özü vardır. *Mütercim*] Sühreverdî bu kısa alıntıda hasmın dilinden, itibarî/zihinsel ve soyutlama ürünü bir özellik olan zorunlu varlık isminin kendilerine yüklendiği iki biricik zorunlu zatı varsaymıştır. O bu ifadenin ardından, varsayılan iki zorunlu arasında hiç zatî bir ortak özellik olmadığını ilave eder. Sühreverdî *el-Meşâri' ve'l-Mutârahât*'a ilave olarak *Kitâbu't-Telvîhât*'ta da bu şüpheye işaret etmiştir. O, İbn Kemmûne'ye nispet edilen şüphenin ortaya atılmasında esas rolü oynayandır. Bazılarına göre bu şüphe Şeyh-i İşrâk'ın zamanından önce de ortaya atılmıştı, ancak bu iddiaya temel teşkil edecek güvenilir bir dayanak henüz gösterilmemiştir. Molla Sadra ki kendisinden önceki filozofların eserlerine dair eşsiz bir bilgi ve vukûfiyete sahiptir, bu şüphenin kökünü Şeyh-i İşrâk'ın eserlerinde aramıştır.

İmdi İbn Kemmûne'nin Şeyh Şihâbüddîn Sühreverdî'nin düşüncelerinin şârihlerinden biri oluşu ışığında, onun bu şüpheyi ortaya koyarken Sühreverdî'nin düşüncelerinin etkisi altında olduğu kolaylıkla tahmin edilebilir. Buna göre İbn Kemmûne'ye nispet edilen şüphe onun yaşadığı devirden yaklaşık bir asır önce ve Şeyh Şihâbüddîn Sühreverdî tarafından ortaya atılmıştır. Ancak çok da açık olmayan sebeplerle bu falın kur'ası İbn Kemmûne'ye isabet etmiş ve bu şüphe daima onun adıyla beraber anılmıştır. Bu şüphenin yaygınlaşmasının sebeplerinden biri İbn Kemmûne'nin Yahudi olması olabilir, zira bir İslam toplumunda bir şüphenin bir gayrimüslime nispet edilmesi bir Müslümana nispet edilmesinden daha kolay ve tabiidir. Elbette *ez-Zerî'a*'nın müellifi [Âğâ Bozorg et-Tahrânî] gibi kimseler onu Müslüman, hatta Şîî sayar. *Ez-Zerî'a*'nın müellifinin iddiasını destekler mahiyette deliller de yok değildir. Örneğin İbn Kemmûne'nin *Şerh-i Telvîhât*'a başladığı girişinde Hz. Muhammed'e (s.a.s.) ve ailesine salat ü selam getirmiştir. Yine diğer bazı eserlerinin başında ve sonunda İbn Kemmûne'nin Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ve ailesine salat ü selam getirdiği görülmektedir. İbn Kemmûne ister Yahudi olsun ister olmasın, kelamî ve felsefî konularda dikkat çekici bir maharete sahip güçlü bir düşünürdür. O filozof olması yanında kimya, matematik ve tıp ilimlerinden de nasiplenmiş idi. Onun öğrencilerine ve hocalarına dair elimizde bilgi yoktur. Ancak Ebû'l-Berekât Bağdâdî'nin ve eş-Şeyhu'r-Reîs İbn Sînâ'nın düşüncelerinin onun eserlerinde çok yansıması olduğu müsellemdir.

İbn Kemmûne hicrî yedinci asırda Hâce Nasîruddîn Tûsî ile çağdaştı, bu sebeple onun ile Hâce Tûsî arasında önemli felsefî konularda mektuplaşma şeklinde sorular sorulup cevaplar verildi. İbn Kemmûne, o zamanın büyük düşünürlerinden biri olan Debîrân-ı Kâtibî ile de ilmî-felsefî meseleler hakkında mektuplaşmıştır. İbn Kemmûne'nin Debîrân-ı Kâtibî ile mektuplaşmaları *Şerhu't-Telvîhât*'ta yansımasını bulur. İbn Kemmûne, eş-Şeyhu'r-Reîs İbn Sînâ'nın ve Ebû'l-Berekât Bağdâdî'nin düşüncelerinden derinden etkilendiği

gibi, Şeyh Şihâbüddîn Sühreverdî'nin eserlerine de ilgi göstermiştir. O, Sühreverdî'nin eserlerini dikkatli şekilde ele alıp inceleyen ve *et-Telvîhât* kitabını şerh eden ilk düşünürlerdendir. Kutbüddîn Şîrâzî, Sühreverdî'nin *Hikmetu'l-İşrâk*'ını şerh ve tefsir etmeden önce İbn Kemmûne onun *et-Telvîhat*'ını *et-Tenkîhât* adıyla geniş biçimde şerh etmiştir. Bu iddianın delili şu ki Kutbüddîn Şîrâzî *Hikmetu'l-İşrâk* şerhinde İbn Kemmûne'nin etkisi altındadır ve onun bazı araştırmalarından faydalanmıştır.

Her halükârda İbn Kemmûne muazzam bir zekaya ve keskin bir zihne sahip ve gerektiğinde başka düşünürleri eleştiren büyük düşünürlerden biridir. Onun kendisine nispet edilen şüpheyi ortaya atmakta ilk ve özgün olmadığı doğrudur, ancak bu şüphenin ortaya konulmasında ve yayılmasında esaslı rol oynamıştır. İbn Kemmûne'nin eleştirel tabiatı ve araştırmacı zihni zor meselelere ve şüpheli konulara alışkın ve tanışık idi. O sadece, kendi adıyla meşhur olmuş şüphenin yayılmasında etkili olmamış, bilakis önemli kitabı *el-Cedîd fî'l-Hikme*'sinde zor ve çok karmaşık bir dizi meseleyi gündeme getirmiştir. Biz burada örnek olarak o meselelerden sadece birkaçına işaret edelim.

Bu meseleler cümlesinden biri şudur: İmkânın sübûtu, sübûtun imkânını gerektirmez. Bu iki isim arasında karşılıklı gerekliliğin olmamasının delili âlemdeki hâdislerden her birinin varlığının imkânının ezelde sâbit olması, buna karşılık hâdislerden her birinin sübûtunun ve varlığının ezelde mümkün olmamasıdır. Buna göre ezelde hâdislerin imkânı sabittir, ama onların ezelde sübûtu mümkün değildir. Bir başka deyişle bir şeyin imkânı ezelîdir, ama mümkün bir şey kesinlikle ezelî değildir. Burada gündeme getirilen problem, imkânın daima bir şeyin imkânı olmasıdır. Bir şeyin imkânı ise bu imkânın kendisinin imkânı olan şey olmadan akledilememesi ve düşünülememesidir.[303] Bu durumda mümkün bir şeyin kendisinin var olmadan imkânı nasıl var olabilir?

Bu probleme verilen cevap şöyledir: Bir şeyin imkânının sübûtunun doğru olduğu yerde, o şeyin sübûtunun imkânı da genel olarak doğru olur. Bir başka deyişle, bir şeyin imkânın diğer bir şeydeki sübûtundan bahsedildiğinde diğer şeyin ezel olup olmaması fark etmez; işte burada bir şeyin imkânının başka bir şeydeki sübûtu doğru olursa, o şeyin bir başkasındaki sübûtunun imkânı da doğru olur. Ancak o şeyin bir başkasındaki sübûtu ister ezel şeklinde olsun, ister başka şekilde olsun fark etmez. İşte bu da şu demektir: Bir şeyin imkânının sübûtu doğru olursa, sübûtunun imkânı da genel olarak doğru olur.

Metafizikçi filozoflar "yok*tan* yaratma (*halku min lâ-şey*)" ile "bir şey*den* olmayan yaratma (*halku lâ min şey*)" arasında da fark görür ve derler ki: Aklî kurallara göre imkânsız olan, yoktan yaratmadır. Buna karşılık "bir şeyden

---

303 *El-Cedîd fî'l-Hikme*, s. 204.

olmayan yaratma" caizdir ve yaratmanın hakikati de bundan ibarettir. Bilinmelidir ki "bir şeyden olmayan yaratma", "yoktan yaratma"dan daha geneldir, dolayısıyla "yoktan yaratma"nın imkânsız olması hiçbir şekilde "bir şeyden olmayan yaratma"nın da imkânsız olmasını gerektirmez.

Bir insan bu meseleyi dikkatli şekilde ele alacak olursa, kelamcılar ile filozoflar arasında yaşanan kadim anlaşmazlık serüveninden kendini kurtarabilir. Filozoflar "yoktan yaratma"yı imkânsız görmekte, kelamcılar ise onu doğru saymaktadır.

İbn Kemmûne'nin zihnini meşgul eden zor ve karmaşık meselelerden biri, başka bazı düşünürlerin eserlerinde de gündeme getirilen yalancı kimse ile bağlantılıdır. Bu problem İbn Kemmûne'nin *el-Cedîd fi'l-Hikme*'sinde şu şekilde ifade getirilir: Bir adam bir eve girer ve "Bu evde her söylediğim yalandır" der. Yalancı kişi bu sözü söyledikten sonra evden çıkar. Burada ortaya çıkan problem şudur: Bu kişi kendisini yalancı olarak isimlendiren bu sözünde doğruysa, doğru söylerken yalancı olacaktır. Zira bu söz ["Yani ben yalancıyım" sözü] onun sözlerinden biridir. Ancak o bu sözünde yalancı ise, o evde söylediği şeyin doğru olduğu sonucu çıkar. O kişinin kendisinin o evdeki bütün sözlerini yalan saymasına bakacak olursak, onun bir sözünde hem yalancı hem de doğru olması gerekir ki bu da imkânsız bir şeydir.

Fikrî ve kültürel meselelerle aşinalığı olan kimseler bu şüphenin eski zamandan beri düşünce ehli arasında gündeme getirildiğini ve onu çözmek için de çok çaba harcandığını iyi bilirler. Dikkat çekici olan şu ki bu şüphe, modern Batılı düşünürler arasında da çeşitli şekillerde gündeme getirilmiş ve onu çözmek için çeşitli ve farklı çözüm yolları önerilmiştir. Modern Batılı düşünürlerin genel olarak önerdiği çözüm yollarından bazıları genel olarak eskilerin ortaya koyduklarından farklıdır. Biz şimdi çağdaş Batılı düşünürlerin önerdiği çözüm yollarını ele almıyoruz, zira onlar arasında birinci dereceden bilgi ve ikinci dereceden bilgiden bahsedilmiştir, bilginin dereceleri de yeni bilgi ve epistemoloji konuları ile ilintilidir. İmdi yeni epistemolojik meselelerin bu bölümün kapsam alanı dışında olduğunu göz önünde bulundurursak, o meseleleri ve onlardan doğan çözüm yollarını gündeme getirmek de burada yersiz olacaktır. Dikkate alınması gereken şey, İbn Kemmûne'nin bu şüpheyi çözmek için önerdiği çözüm yoludur. Bu çözüm yolu başkalarının bu konuda söylediklerinden bütünüyle farklıdır. İbn Kemmûne der ki: Kişi bir eve girdiğinde ve bu evde söylediğim şeyler yalandır derse, gerçekte kendinden haber vermiştir. Şu mesele de müsellemdir ki kişi kendi kendinden haber verdiği zaman, haber ve kendisinden haber verdiği şey birden fazla değildir. Haber ve kendisinden haber verilen şey tek bir şey olduğunda, haberin doğruluğunun gerçekleşmiş bir anlamı olmaz. Zira bu durumda doğruluk kavramı, ki

haberin kendisinden haber verilen şeyle örtüşmesinden ibarettir, gerçekleşmez. Bu söylenilenler temelinde, bu haberin yalan olduğu, zira haberin kendisinden haber verilen şeyle örtüşmesinin gerçekleşmediği ifade edilmelidir. Ancak aynı zamanda, haberin zikredilen anlamda yalan olmasından haberin doğru olduğu sonucunun çıkmayacağı hususu da göz önünde bulundurulmalıdır. Sadece haber ile haber verilen arasında ikiliğin bulunduğu yerde haberin yalan oluşu haberin doğruluğunu gerektirir.[304]

Bu söylenilenler ışığında, İbn Kemmûne olarak bilinen Sa'd bin Mansûr bin Sa'd'ın şüphe oluşturmak ve ortaya atmaktan korkusu olmayan kimselerden olduğu söylenebilir. Acak bu bölümün başında ifade edildiği gibi, felsefî konular hakkında şüphe ortaya atmak illaki düşünce ve felsefeye muhalefet anlamına gelmez.

İbn Kemmûne felsefeye ilgi duyan ve kendi düşünceleriyle yaşamış düşünürlerden biridir. O şirkle karışık şüphe ortaya atmakla suçlandığı şeyin aksine tevhidin temel esasını savunur ve ona inanır. Bu Yahudi asıllı filozof kendi felsefî düşüncelerinde özel görüş ve nazariyelere sahiptir, ancak biz burada onları ele almıyoruz. Zira onun özel görüş ve nazariyelerini araştırmak için daha fazla fırsata ve yere ihtiyaç var. Bu bölümde daha ziyade şüpheleri ele aldık ve örtük şekilde, felsefî meselelere şüphe atmanın felsefeye karşı çıkmak anlamına gelmediği gibi felsefî meselelerin gelişip yaygınlaşmasına katkı sağlayacağını dile getirdik.

BİRİNCİ CİLDİN SONU...

---

304 *El-Cedîd fi'l-Hikme*, s. 206.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Teymiyye, *Der'u Te'ârudi'l-'Akli ve'n-Nakl*, Dr. Muhammed Reşâd Sâlim, Cumhûriyyetu'l-'Arabiyyeti'l-Muttehide, Dâru'l-Kutub, 1971.

----------, *Er-Redd 'alâ'l-Mantıkiyyîn*, Süleymân en-Nedvî, Bombay, el-Matba'a-tu'l-Kayyime, 1949.

----------, *Minhâcu's-Sunneti'n-Nebeviyye*, Dr. Muhammed Reşâd Sâlim, Kahire, Dâru'l-'Urûbe, 1384, iki cilt.

İbn Hazm, *Resâil*, İhsân 'Abbâs, Beyrut, el-Muessesetu'l-'Arabiyyetu li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, 1404, dört cilt.

----------, *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, 'Abdurrahmân Halîfe, Mısır, 1348.

İbn Haldûn, *Mukaddime*, Muhammed Pervîn Gunâbâdî, Tahran, Şirket-i İn-tişârât-ı İlmî u Ferhengî, 1366, iki cilt.

İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl ve Takrîru mâ beyne'ş-Şerî'ati ve'l-Hikmeti mine'l-İt-tisâl*, Elbîr Nasrî Nâdir, Beyrut, Dâru'l-Maşrik, 1991.

----------, *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edilleti fî 'Akâidi'l-Mille*, Muhammed Kâsım, Kahire, 1964.

İbn Kemmûne, *el-Cedîd fî'l-Hikme*, Bağdad, Vuzâratu'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'd-Dî-niyye, 1982.

İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, Hüseyin Atay, Ankara, Ankara Üniversitesi, 1972. (Mukaddime-i Nâşir Şeyh Mustafâ 'Abdurrâzık).

Ebû'l-Berekât Bağdâdî, *el-Mu'teber*, Haydarabad Dekkan, Cem'iyyetu Dâire-ti'l-Me'ârif-i 'Usmânî, 1358, üç cilt.

Ebû'l-Kâsım Belhî ve diğerleri, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Fuâd Seyyid, Tunus, ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, ikinci baskı.

Ebû Hayyân Tevhîdî, *el-Mukâbasât*, Muhammed Tevfîk Hüseyin, Tahran, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1366.

Ebû Reyyân, Muhammed ‘Alî, *Târihu’l-Fikri’l-İslâmî fî’l-İslâm*, Lübnan, Dâru’n-Nahdati’l-‘Arabiyye,1973.

Ebû ‘Alî Sînâ, *en-Necât*, Tahran, Mortezevî, 1364.

Esterâbâdî, Molla Muhammed Emîn, *el-Fuâdu’l-Medeniyye*, Tahran, Mîrzâ Muhsin Kitâbfurûş, 1321.

İmâm Muhammed Ebû Zehre, *İbn Hazm, Hayâtuhû ve ‘Asruhû, Ârâuhû ve Fikhuhû*, Kahire, Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, 1954.

Bergson, Henri, *Tehavvulun Hallâkun*, ‘Alî Kalî Beyânî, Tahran, Defter-i Neşr-i Ferheng-i İslâmî, 1371.

Câhız, Ebû ‘Usmân, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, Hasen Esterâbâdî-Sundûbî, Kahire, Matba‘atu’l-İstikâme, 1947.

Celâleddîn Belhî (Rûmî), *Mesnevî*, Reynold Nicholson, Tahran, Emîrkebîr, 1362.

Cihângîrî, Muhsin, *Hurdehgîrân İbn Sînâ* (Mecmûa‘a Makâlâr ve Suhenrânîhâ Hezâre İbn Sînâ), Tahran, Komisyûn-ı Millî Unesco der Îrân, 1359 Neşriye 43.

Hâcî Halîfe, *Keşfu’z-Zunûn*, Tahran, Mektebetu’l-İslâmiyye ve’l-Ca‘ferî Tebrîzî, 1387, dört cilt.

Hâce Nasîruddîn Tûsî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbîhât*, Defter-i Neşri’l-Kitâb, 1403, üç cilt.

----------, *Esâsu’l-İktibâs*, Muderris Rizevî, Tahran, 1367.

----------, *Musâri‘ul-Muari‘*, Alfred Guillaume.

---------- ve İmâm Fahreddîn Râzî, *Şerheyi’l-İşârât*, Kum, Mektebetu Âyetillâhi’l-‘Uzmâ el-Mar‘aşî en-Necefî, 1403.

Hârezmî, Huseyin, *Şerhu Fusûsi’l-Hikem*, Necîb Mâyil Herevî, Tahran, Mevlâ, 1364, iki cilt.

Dâire’l-Me‘ârif-i Bozorg-ı İslâmî (Makâle İbn Tufeyl), ed. Kâzım Mûsevî Becnûrdî, Tahran, Merkez-i Dâire’l-Me‘ârif-i Bozorg-ı İslâmî, 1370.

Dânişpejûh, Muhammed Takî, *Mantık-i İbn sînâ*

De Boer, *Târîhu’l-Felsefe fî’l-İslâm*, Muhammed ‘Abdulhâdî Ebû Rîde, Cezayir, ed-Dâru’t-Tûnisiyye li’n-Neşr, 1980.

Zekâvetî Karagözlü, ‘Alirezâ, *Zindegî u Âsâr-ı Câhız*, Tahran, Şirket-i İntişârat-ı İlmî ve Ferhengî, 1367.

Gilson, Étienne, *‘Akl u Vahy der Kurûn-i Vustâ*, Şehrâm Pâzûkî, Tahran, Muessese Mutâla‘ât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, 1371.

Sâmî en-Neşşâr, ‘Alî, *Menâhicu’l-Bahs ‘inde Mufekkirî’l-İslâm*, Beyrut, Dâru’n-Nahdati’-l‘Arabiyye, 1404.

Sühreverdî, Şihâbuddîn Yahyâ, *Musannafât-ı Şeyh-i İşrâk*, Henry Corbin, Tahran, Encumen-i Hikmet u Felsefe, 1355, üç cilt.

Şerîf Tabâtabâî, Muhammedbâkır, *Şerhu Risâle-i Külliyât-ı Fahrirâzî*, Meşhed, Hâcc Muhammed ʻÂbidyân, 1363.

Şehristânî, ʻAbdulkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, Muhammed Fethullâh Bedrân, Kum, Menşûrâtu'r-Rızâ, 1364.

----------, *Telhîs-i Goftâr-ı Bû ʻAlî der Mantık-ı Tabîʻiyyât, İlâhiyyât*, Celâlî Nâinî.

----------, *Dû Mektûb*, Muhammedrezâ Celâlî Nâinî, 1369.

----------, *Musâraʻatu'l-Felâsife*, Suheyr Muhtâr.

----------, *Nihâyetu'l-İkdâm fî ʻİlmi'l-Kelâm*, Alfred Guillaume, Kahire, Mektebetu'l-Mutenebbî.

Sadreddîn Şîrâzî, *Şerh-i Usûl-i Kâfî*, Muhammed Hâcevî, Tahran, Muessese Mutâlaʻât u Tahkîkât, 1366.

Tûsî, ʻAlâuddîn, *Tehâfutu'l-Felâsife*, Beyrut, Dâru'l-ʻÂlemiyye, 1981.

ʻAbdurrâzık, Mustafâ, *Temhîdun li Târîhi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, Kahire, 1379.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Tehâfutu'l-Felâsife*, Süleymân Dünyâ, Kahire, Dâru'l-Meʻârif, 1947.

Fahreddîn Râzî, *İʻtikâdâtu Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, Muhammed el-Muʻtasım bi'l-Lâh el-Bağdâdî, Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-ʻArabî, 1407.

----------, *el-Berâhîn der ʻİlm-i Kelâm*, Seyyid Muhammedbâkır Sebzvârî, Tahran, Dânişgâh-ı Tehrân, 1341, iki cilt.

----------, *Câmiʻu'l-ʻUlûm*, Bombay, Matbaʻı Muzafferî, 1333, Çâb-ı Sengî.

----------, *Çehârdeh Risâle (Risâle-i Usûliddîn)*, Seyyid Muhammedbâkır Sebzvârî, Tehrân, İntişârât-ı Dânişgah-ı Tehrân, 1340.

----------, *el-Mebâhisu'l-Meşrikıyye*, Mektebetu Esedî, 1966, iki cilt.

----------, el-Metâlibu'l-ʻÂliyye, thk. Dr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-ʻArabî, 1407.

----------, *Munâzarât*, Dr. Fethullâh Huleyf, Beyrut, Dâru'l-Meşrık, 1406.

Anne Fremantle, *Asr-ı İʻtikâd*, Ahmed Kerîmî, Tahran, Emîrkebîr, 1356.

Plotinus, *Devre-i Âsâr-ı Flûtîn*, Muhammed Hasen Lutfî, Tahran, 1366, iki cilt.

Kıftî, *Târîhu'l-Hukemâ*, Tercume Karn-i Yâzdehom-ı Hicrî, Behîn Dârâî, Tahran, Dânişgâh-ı Tehrân, 1371.

Coupleston, *Târîhu Felsefe*, Seyyid Celâleddîn Muctebevî, Tahran, Şirket-i İntişârât-ı ʻİlmî u Ferhengî ve İntişârât-ı Surûş, 1368.

Kindî, Yaʻkûb bin İshâk, *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, Muhammed ʻAbdulhâdî Ebû Rîde, Kahire, 1950.

Lâhicî, Şeyh Muhammed, *Şerh-i Golşen-i Râz*, Keyvân Semî'î, Tahran, Kitâb-furûşî Mahmûdî, 1366.

Levine, *Felsefe bâ Pejûheş-i Hakîkat*, Seyyid Celâleddîn Muctebevî, Tahran, Hikmet, 1366.

Mâcid Fahrî, *İbn Rüşd Feylesûf-i Kurtuba*, Dâru'l-Meşrık, 1992.

----------, *Siyer-i Felsefe der Cihân-ı İslâm*, Gurûhî ez Esâtîd-i Dânişgâh, Tahran, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1372.

Murâdyân, Hudâmurâd, *Berresî der Ahvâl u Âsâr-ı Ebû Hayyân Tevhîdî*, Tahran, Nîkûkârî Nûryânî, 1352.

Magee, Bryan, *Felâsife-i Bozorg*, 'İzzetullâh Fûlâdvend, Tahran, Hârezmî, 1372.

Molla Sadrâ, *el-Esfâru'l-Erba'a*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1401, dokuz cilt.

Molla Sadrâ, *el-Esfâru'l-Erba'a*, Hasenzâdeh Âmulî, Tahran, Vuzâret-i Ferheng u İrşâd-ı İslâmî, 1416.

----------, *Mantık u Mebâhis-i Elfâz* (Mecmû'a Mutûn u Makâlât), Mehdî Muhakkik ve Toshihiku Izutsu, Tahran, Muessese Mutâla'ât-ı İslâmî Dânişgâh-i McGill bâ Hemkârî Dânişgâh-ı Tehrân, 1353.

Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-'Aklî fi't-Tefsîr*, Dr. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Beyrut, Dâru't-Tenvîr, 1982.

Vygotsky, *Endîşe u Zebân*, Habîbullah Kâsımzâde, Tahran, Neşr-i Âftâb, 1365.

Karl Jaspers, *Zindegînâme-i Felsefî El-Menâhic ve'l-Âyât*, 'İzzetullâh Fûlâdvend, Tahran, Ferzân-ı Rûz, 1375.

----------, *Buddha*, Esedullâh Mubeşşirî, Tahran, Neşr-i Nakra, 1364.

Yahyâ el-Emîn, Şerîf, *Mu'cemu'l-Fıraki'l-İslâmiyye*, Beyrut, Dâru'l-Advâ, 1406.

Jung, Gustav, *Cihânnigerî*, Celâl Sitârî, Tahran.

ÖZEL İSİMLER İNDEKSİ

KİTAP VE RİSALELER İNDEKSİ

EKOL, MEZHEP VE FIRKALAR İNDEKSİ

TERİMLER İNDEKSİ

İSLÂM DÜNYASINDA FELSEFÎ DÜŞÜNCENİN SERÜVENİ - 1

GULÂMHÜSEYİN İBRÂHÎMÎ DÎNÂNÎ

ARAP YARIMADASINDAN ENDÜLÜS'E İSLAM DÜNYASINDA FELSEFENİN TARİHİ

İran'ın yaşayan en saygın ilim ve düşünce adamlarından biri olan Dînânî, zor bir göreve talip oluyor ve İslam dünyasında felsefenin tarihini, İslam âlimlerinin eleştirileri eşliğinde kapsamlı olarak sunmayı başarıyor.

"Tarihin ve tarihteki olayların akışının düşünce temelinde gerçekleştiğini bilen kimseler, düşünce ve felsefenin öneminden nasıl habersiz olurlar? Tarihin hâdiseleri ve zamanın olayları, güçlülerin fetih ve zaferlerinden ibaret değildir. Barış ve savaş, zafer ve hezimet ve insan hayatıyla ilişkili şeyler, düşünce okyanusunun dalgaları ve kükreyişleri ile bağlantılıdır. Tarihte bireylerin izini süren ve kişisel hayat hikâyelerini araştıran kimseler, tarihin bu şeylerin toplamından ibaret olmadığının farkında değildir. Eğer tabiat, Yaratıcının eliyle yazılan bir kitap ise, tarih de onun düşüncenin nakşı ve akıl ve tefekkürün yüce kalemi ile yazılan bir levhasıdır. Düşüncenin nakşının belirgin olduğu ve akıl ve tefekkürün tarihin olaylarının temeli olduğu yerde tarih felsefesi ile felsefe tarihi arasındaki aralık da belirsiz ve silik olur. Ama akıl ve tefekkür, işlerin temel noktası haline gelirse, bu iki kavram birbirine yaklaşır ve aralarındaki fark, bir bakış ve görüş farkı mesabesine iner.

Şu nokta da dikkate alınmalıdır ki, felsefe tarihinin filozofla olan ilişkisi, bilim tarihi ile bilim adamı arasındaki ilişkiden farklıdır. Bunun delili de şudur ki; felsefe tarihi her dönemde veya çağda hiçbir şekilde kendisini o çağın filozofuna dayatmaz iken bilim tarihi gelişim ve evriminin hiçbir aşamasında bilim adamını kendi haline bırakmaz ve onu gelinen aşamayı kabul etmeye mecbur eder."

KETEBE	İSLÂM DÜNYASINDA FELSEFÎ DÜŞÜNCENİN SERÜVENİ - 2 GULÂMHÜSEYİN İBRÂHÎMÎ DÎNÂNÎ	9 786057 949622
KİTAP NO	DİZİ ADI	48 TL
141	FELSEFE	KDV'den muaftır

